LENİN

SEÇME ESERLER

CİLT: 11




inter
yayınları

V. İ. LENİN – 12 CİLTTE SEÇME ESERLER

11. CİLT

SSCB Yabancı İşçiler Yayınevi Kooperatifi'nin; Moskova Marx-Engels-Lenin Enstitüsü tarafından hazırlanan Rusça baskısından Almancaya çevirdiği Moskova-Leningrad 1938 baskısından Türkçeye çevrilmiştir.

Yayınevi

Birinci Basım : Aralık 1997

Dizgi : Dönüşüm (0212) 244 29 97
Baskı : Yaylacık Matbaası
Kapak : İnter Grafik-Tasarım
Kapak Baskı : Yaylacık Matbaası

ISBN 975 - 7349 - 05 - 4 (Tk. No)
ISBN 975 - 7349 - 61 - 5 (11. Cilt)

İNTER YAYINLARI
Ankara Cd. 31
Fahrettin Kerim Gökay Vakfı İşhanı
No: 31 Kat: 4/51
Cağaloğlu - İSTANBUL
Tel: (0212) 519 16 16

V. İ. LENİN

SEÇME ESERLER
CİLT: 11

MARKSİZMİN TEORİK TEMELLERİ

Çeviren: Süheyla KAYA
İsmail YARKIN



İÇİNDEKİLER

MARKSİZMİN TEORİK TEMELLERİ

I

MARKSİZMİN GENEL KARAKTERİSTİĞİ

MARKSİZMİN ÜÇ KAYNAĞI VE ÜÇ BİLEŞENİ

Marx'ın öğretisi, tüm uygar dünyada, Marksizmi bir tür "zararlı tarikat" olarak gören bütün burjuva (gerek resmi, gerekse de liberal) bilimin en acımasız düşmanlığını ve en büyük nefretini üzerine çekmektedir. Zaten başka bir tutum da beklenemez, çünkü sınıf mücadelesi üzerine kurulu bir toplumda "tarafsız" herhangi bir sosyal bilim olamaz. ***Tüm*** resmi ve liberal bilim, şu ya da bu biçimde, ücretli köleliği ***savunur,*** oysa Marksizm bu köleliğe karşı amansız bir savaş açmıştır. Ücretli köleliğin varolduğu bir toplumda bilimin tarafsız olmasını beklemek, aynen, sermayenin kârını düşürerek işçilerin ücretini yükseltme sorununda fabrikatörden tarafsız olmasını beklemek gibi budalaca bir saflık olacaktır.

Dahası var. Felsefe tarihi ve sosyal bilimler tarihi, son derece açık biçimde Marksizmin, dünya uygarlığının gelişmesinin anayolunun ***dışında*** oluşmuş herhangi bir kapalı, kemikleşmiş öğreti anlamında bir "sekterlik"e benzeyen hiçbir şey içermediğini göstermektedir. Tam tersine Marx'ın bütün dehası tam da, insanlığın en ileri düşünürleri tarafından ortaya atılmış sorulara yanıt vermesinde yatmaktadır. Onun öğretisi, felsefe, politik ekonomi ve sosyalizmin en büyük temsilcilerinin öğretilerinin doğrudan ve dolaysız ***devamı*** olarak ortaya çıkmıştır.

Marx'ın öğretisi herşeye kadirdir, çünkü doğrudur. Kendi içinde bütünlüklü ve uyumludur, insanlara, hiçbir batıl inançla, hiçbir gericilikle, hiçbir burjuva köleliğinin savunulmasıyla uzlaşmayan bütünlüklü bir dünya görüşü verir. İnsanlığın ondokuzuncu yüzyılda Alman felsefesi, İngiliz politik ekonomisi ve Fransız sosyalizminin şahsında yaratmış olduğu en iyi şeylerin meşru mirasçısıdır.

Şimdi Marksizmin bu üç kaynağı ve aynı zamanda bileşeni üzerinde biraz durmak istiyoruz.

I

Marksizmin felsefesi ***materyalizmdir.*** Tüm yakın tarihi boyunca Avrupa'da ve özellikle de onsekizinci yüzyılın sonunda Fransa'da, bütün ortaçağ pılıpırtısına karşı, kurumlardaki ve düşüncelerdeki köleliğe karşı tayin edici meydan savaşının verildiği bu ülkede, materyalizmin, doğa bilimlerinin bütün öğretilerine sadık kalan, batıl inançlara, ikiyüzlülüğe vs. düşman biricik tutarlı felsefe olduğu görülmüştür. O nedenle demokrasi düşmanları bütün güçleriyle materyalizmi "çürütme", baltalama, karalama gayreti içinde olmuşlar ve daima şu ya da bu biçimde dinin savunulmasına ya da desteklenmesine çıkan felsefi idealizmin çeşitli biçimlerini himaye etmişlerdir.

Marx ve Engels felsefi materyalizmi azimle savundular ve bu temelden her sapmanın ne kadar yanlış olduğunu tekrar tekrar gözler önüne serdiler. Onların görüşleri, en açık ve en ayrıntılı biçimde, "Komünist Partisi Manifestosu" gibi her sınıf bilinçli işçinin elkitabı olan Engels'in "Ludwig Feuerbach" ve "Anti-Dühring" adlı eserlerinde yer alır.

Ne var ki Marx, onsekizinci yüzyıl materyalizminde takılıp kalmamış, felsefeyi daha da geliştirmiştir. Marx felsefeyi, Feuerbach'ın materyalizmine yol açmış olan klasik Alman felsefesinin, özellikle de Hegelci sistemin kazanımlarıyla zenginleştirdi. Bu kazanımların en

önemlisi ***diyalektiktir,*** yani en tam, en derin ve tek yönlülükten en arınmış şekliyle gelişme öğretisidir, bize, sürekli gelişen maddenin bir yansımasını veren insan bilgisinin göreliliği öğretisidir. Eski ve çürük idealizme sürekli "yeni" dönüşleriyle burjuva filozofların öğretilerine rağmen, doğa bilimlerindeki en son buluşlar —radyum, elektronlar, elementlerin dönüşümü— Marx'ın diyalektik materyalizmini parlak biçimde doğrulamıştır.

Marx, felsefi materyalizmi derinleştirip sonuna kadar geliştirmiş, doğanın bilgisini ***insan toplumunun*** bilgisine genişletmiştir. Marx'ın ***tarihi materyalizmi*** bilimsel düşüncede muazzam bir kazanım olmuştur. O zamana kadar tarih ve politika konusunda hüküm süren kaosun ve keyfiliğin yerini, toplumsal yaşamın bir biçiminden, üretici güçlerin gelişiminin bir sonucu olarak başka, daha yüksek bir biçimin nasıl geliştiğini — örneğin serflik düzeninden kapitalizmin doğduğunu gösteren kendi içinde bütünlüklü ve uyumlu bir bilimsel teori almıştır.

Tıpkı insan bilgisinin, ondan bağımsız olarak var olan doğayı, yani gelişen maddeyi yansıtması gibi, insanın ***toplumsal bilgisi*** de (yani çeşitli felsefi, dini, politik vs. görüşler ve öğretiler) toplumun ***ekonomik yapısını*** yansıtır. Politik kuruluşlar ekonomik temel üzerinde yükselen bir üstyapıdır. Örneğin bugünkü Avrupa devletlerinin çeşitli siyasi biçimlerinin nasıl burjuvazinin proletarya üzerinde hakimiyetini sağlamlaştırmaya hizmet ettiğini görüyoruz.

Marx'ın felsefesi, insanlığa ve özellikle de işçi sınıfına güçlü bilgi araçları veren mükemmel felsefi materyalizmdir.

II

Ekonomik yapının, üzerinde siyasi üstyapının yükseldiği temel olduğunu kavradıktan sonra Marx, dikkatini herşeyden önce bu ekonomik yapıyı incelemeye yöneltti. Marx'ın başeseri "Kapital", bugünkü, yani kapitalist toplumun ekonomik yapısının araştırılmasına ayrılmıştır.

Klasik politik ekonomi, Marx'tan önce İngiltere'de, en gelişmiş kapitalist ülkede ortaya çıktı. Ekonomik yapıyı araştıran Adam Smith ve David Ricardo, ***emek-değer teorisinin*** temelini yarattılar, Marx onların eserini devam ettirdi. Bu teoriyi tam olarak temellendirdi ve tutarlı bir biçimde geliştirdi. Her metanın değerinin, o metanın üretimi için harcanan toplumsal olarak gerekli çalışma süresi miktarıyla belirlendiğini gösterdi.

Burjuva iktisatçıların şeyler arasında bir ilişki (metaya karşı metanın değiş-tokuşu) gördüğü yerde Marx, ***insanlar arasında bir ilişkiyi*** ortaya çıkarmıştır. Meta değiş-tokuşu tek tek üreticiler arasında pazar aracılığıyla kurulan bağı ifade eder. ***Para,*** bu bağın, tek tek üreticilerin tüm ekonomik yaşamını kopmaz tek bir bütün haline getirerek gittikçe daha sıkı hale gelmesi demektir. ***Sermaye*** bu bağın daha da gelişmesi demektir: insanın işgücü meta haline gelir. Ücretli işçi işgücünü toprağın, fabrikaların, üretim araçlarının sahibine satar. İşçi işgününün bir kısmını kendisi ve ailesinin geçimi için gerekli harcamaları karşılamak için kullanır (ücret), günün diğer bölümünde ise parasız çalışır, kapitalistler için, kapitalistler sınıfının kârının kaynağı, zenginliğinin kaynağı olan ***artı-değer*** yaratır.

Artı-değer öğretisi Marx'ın iktisadi teorisinin köşe taşıdır.

İşçinin emeğiyle yaratılan sermaye, işçiyi ezer, küçük mülk sahibini mahveder ve bir işsizler ordusu yaratır. Sanayide büyük işletmenin zaferi daha ilk bakışta görülürken, tarımda da aynı şeyi görürüz: tarımda kapitalist büyük işletmenin üstünlüğü büyür, makine kullanımı artar, köylü iktisadı para sermayenin ağına düşer, yıkılmaya yüz tutar ve geri tekniğin yükü altında yok olur. Tarımda küçük işletmenin batışı başka biçimler alır, fakat batışın kendisi tartışma götürmez bir olgudur.

Küçük üretimi yok ederek sermaye, emeğin üretkenliğinin yükselmesine ve en büyük kapitalistlerin birlikleri için bir tekel konumunun yaratılmasına yol açar. Üretimin kendisi gittikçe daha fazla toplumsal-

laşırken —yüzbinlerce ve milyonlarca işçi planlı bir ekonomik organizma olarak birleşir—, ortak çalışmanın ürününe bir avuç kapitalist el koyar. Üretim anarşisi, krizler, pazarlar uğruna vahşi mücadele ve halk kitlesi için geçim sıkıntısı artar.

Kapitalist düzen, işçinin sermayeye bağımlılığını artırırken, birleşik emeğin muazzam gücünü yaratır.

Marx, meta üretiminin ilk başlarından, basit değiş-tokuştan başlayarak, kapitalizmin gelişmesini en yüksek biçimine, büyük üretime kadar izlemiştir.

Ve gerek eski, gerekse de yeni tüm kapitalist ülkelerin deneyimi, yılbeyıl artan sayıda işçiye Marx'ın bu öğretisinin doğruluğunu çarpıcı biçimde gösteriyor.

Kapitalizm bütün dünyada zafer kazanmıştır, ne var ki bu zafer işçilerin sermaye üzerindeki zaferinin sadece önbasamağıdır.

III

Kölelik yıkılıp "*özgür*" kapitalist toplum dünyaya gözünü açtığında, bu özgürlüğün, emekçileri ezme ve sömürmenin yeni bir sistemi demek olduğu hemen görüldü. Bu baskının yansıması ve ona karşı protesto olarak, derhal çeşitli sosyalist öğretiler ortaya çıktı. Fakat ilk sosyalizm ***ütopik*** bir sosyalizmdi. Bu teori kapitalist toplumu eleştiriyor, mahkûm ediyor ve lanetliyor, yıkılmasını düşlüyor, daha iyi bir düzenin hayalini kuruyor, zenginleri sömürünün gayri-ahlakiliğine ikna etmeye çalışıyordu.

Ne var ki ütopik sosyalizm gerçek bir çıkış yolu gösterecek durumda değildi. Ne kapitalizmde ücret köleliğinin özünü açıklayabilmiş, ne onun gelişme yasalarını keşfedebilmiş, ne de yeni bir toplumun yaratıcısı olabilecek ***toplumsal gücü*** bulabilmişti.

Oysa, Avrupa'nın her yerinde ve özellikle de Fransa'da feodaliz-

min, serfliğin çöküşüne eşlik eden şiddetli devrimler, bütün gelişmenin esası ve itici gücü olarak ***sınıf mücadelesini*** daha açık biçimde ortaya çıkarıyordu.

Derebeyler sınıfı üzerinde siyasi özgürlüğün tek bir zaferi bile, bunların umutsuz direnişiyle karşılaşmaksızın elde edilmedi. Tek bir kapitalist ülke bile, kapitalist toplumun çeşitli sınıfları arasında bir ölüm kalım mücadelesi vermeksizin az çok özgür, demokratik bir temelde ortaya çıkmadı.

Marx'ın dehası, herkesten önce buradan dünya tarihinin öğrettiği sonucu çıkarmayı ve onu tutarlılıkla geliştirmeyi bilmiş olmasında yatar. Bu sonuç ***sınıf mücadelesi*** öğretisidir.

İnsanlar her zaman aldatılmanın ve kendi kendini aldatmanın saf kurbanları olmuşlardır ve herhangi bir ahlaki, dini, politik, sosyal safsata, açıklama ve vaadin arkasında şu ya da bu sınıfın ***çıkarlarını*** aramayı öğrenmedikleri sürece kurban olmaya devam edeceklerdir. Reformlar ve iyileştirmelerden yana olanlar, ne kadar kötü ve çürümüş olursa olsun, her eski kurumun, şu ya da bu egemen sınıf güçlerince muhafaza edildiğini; ve bu sınıfların direnişini kırmak için ***sadece bir tek çarenin*** bulunduğunu kavramadıkları sürece, eskiyi savunanlarca aldatılacaklardır: Bizzat bizi çevreleyen toplum içinde, eskiyi ortadan kaldıracak ve yeniyi yaratacak gücü oluşturabilecek durumda —ve toplumsal konumu nedeniyle bunu yapmak ***zorunda***— olan güçler bulmak, onları aydınlatmak ve mücadele için örgütlemek.

Sadece Marx'ın felsefi materyalizmi, proletaryaya, o zamana kadarki bütün ezilen sınıfların içinde sefil bir hayat yaşadıkları düşünsel kölelikten çıkış yolunu göstermiştir. Sadece Marx'ın iktisadi teorisi kapitalizmin genel düzeni içinde proletaryanın gerçek konumunu açığa çıkarmıştır.

Amerika'dan Japonya'ya, İsveç'ten Güney Afrika'ya tüm dünyada proletaryanın bağımsız örgütlerinin sayısı artıyor. Proletarya kendi sınıf mücadelesini yürüterek kendini aydınlatıp eğitmeye çalışıyor,

burjuva toplumunun önyargılarından arınıyor, saflarını gittikçe sıklaştırıp başarı derecesini ölçmeyi öğreniyor, güçlerini çelikleştiriyor ve karşı konulamaz biçimde büyüyor.

Mart 1913

KARL MARX

Karl Marx, 5 Mayıs 1818'de Trier'de (Renanya Prusyası) doğdu. Babası, 1824'te protestanlığı kabul eden Yahudi bir avukattı. Aile varlıklı ve kültürlüydü, fakat devrimci değildi. Trier'de liseyi bitirdikten sonra Marx, üniversite eğitimi için önce Bonn'a, sonra da Berlin'e gitti ve orada hukuk, ana dal olarak da tarih ve felsefe okudu. 1841'de Epikür'ün felsefesi üzerine doktora teziyle üniversiteyi bitirdi. Görüşleri itibariyle bu dönemde Marx henüz Hegelciydi, idealistti. Berlin' de, Hegel'in felsefesinden ateist ve devrimci sonuçlar çıkarmaya çalışan "sol Hegelci" çevre içinde bulunuyordu (aralarında Bruno Bauer de vardı).

Üniversite öğrenimini bitirdikten sonra Marx, profesörlüğü düşünerek Bonn'a taşındı. Ne var ki, 1832'de Ludwig Feuerbach'ı kürsüsünden uzaklaştıran, 1836'da üniversitede görev almasını bir kez daha reddeden ve 1841'de genç doçent Bruno Bauer'in ders vermesine izin vermeyen hükümetin gerici politikası Marx'ı bilimsel kariyerinden vazgeçmek zorunda bıraktı. Bu dönemde Almanya'da sol Hegelci görüşlerin gelişimi çok hızlı ilerlemeler kaydediyordu. Özellikle Ludwig Feuerbach 1836'da teolojiyi eleştirmeye ve yüzünü materyalizme çevirmeye başladı, 1841'de materyalizm onda kesinlikle ağırlık kazanmıştı ("Hıristiyanlığın Özü"); 1843'te de "Geleceğin Felsefesinin İlke-

leri" yayınlandı. "Bu kitapların özgürleştirici etkisini bizzat yaşamış olmak gerekir" diye yazar Engels daha sonraları Ludwig Feuerbach'ın bu yazıları hakkında. "Hepimiz" (yani Marx'ın da aralarında bulunduğu sol Hegelciler) "hemen Feuerbachçı olmuştuk." O sıralar Köln'de, sol Hegelcilerle belli temasları olan Renanyalı radikal burjuvalar tarafından muhalif bir gazete kurulmuştu: "Rheinische Zeitung" (1 Ocak 1842'de yayınlanmaya başladı). Marx ve Bruno Bauer gazetenin esas çalışanlarıydı ve Ekim 1842'de Marx, başyazar olup Bonn'dan Köln'e taşındı. Gazetenin devrimci-demokrat eğilimi Marx'ın yönetimi altında gittikçe daha kesinleşti, ve hükümet önce gazeteyi ikili ve üçlü sansüre tabi tuttuktan sonra 1 Ocak 1843'te tamamen kapatma kararı aldı. O sıralar Marx başyazar olarak görevini bırakmak zorunda kaldı, fakat onun görevi bırakması da gazeteyi kurtarmadı; Mart 1843'te gazete yayınını durdurmak zorunda kaldı. Marx'ın "Rheinische Zeitung"da yayınladığı en önemli makaleler arasında Engels, aşağıda belirtilenlerin* dışında Mosel vadisindeki bağcıların durumu üzerine makaleyi de saymaktadır. Gazetecilik faaliyeti Marx'a politik ekonomiyi yeterince bilmediğini göstermişti ve büyük bir gayretle bu konuyu incelemeye başladı.

1843 yılında Marx Kreuznach'ta, daha öğrenciyken nişanlandığı gençlik arkadaşı Jenny von Westphalen ile evlendi. Karısı Prusya'nın gerici soylu ailelerinden birine mensuptu. Ağabeyi, en gerici dönemlerden birinde, 1850-1858 arasında Prusya İçişleri Bakanlığı yapmıştı. 1843 sonbaharında Marx, Arnold Ruge (1802–1880; Sol Hegelci, 1825–1830 hapishanede, 1848 sonrası mülteci, 1866–1870'den sonra Bismarkçı) ile birlikte radikal bir dergi çıkarmak üzere Paris'e gitti. "Deutsch-Französische Jahrbücher" [Alman-Fransız Yıllıkları] adlı bu derginin sadece bir sayısı çıktı. Derginin yayını Almanya'da gizli dağıtımında ortaya çıkan zorluklar ve Ruge ile görüş ayrılıkları nedeniy-

* *Bu makalenin sonunda Lenin, bu baskıya yer darlığı nedeniyle alınmamış olan Marksizmin ayrıntılı bir bibliyografisini sunar (bkz. Bütün Eserler, Cilt XVIII, s. 45 ve devamı). —**Alm. Red.***

le durduruldu. Bu dergide yayınlanan yazılarında Marx artık, "mevcut olan herşeyin amansız eleştirisi"ni ve özellikle de "silahların eleştirisi"ni ilan eden, ***kitlelere*** ve ***proletaryaya*** seslenen bir devrimci olarak ortaya çıkar.

Eylül 1844'te Friedrich Engels birkaç günlüğüne Paris'e geldi ve o andan itibaren Marx'ın en yakın arkadaşı oldu. İkisi, o zamanın Paris'indeki devrimci grupların hareketli yaşamına birlikte en aktif biçimde katıldılar (bunlar içinde Marx'ın 1847'de "Felsefenin Sefaleti"nde sert bir şekilde hesaplaştığı Proudhon'un öğretisi özellikle önemliydi). Küçük-burjuva sosyalizminin çeşitli öğretilerine karşı sert mücadele içinde devrimci ***proleter sosyalizmin*** ya da komünizmin (Marksizmin) teori ve taktiğini geliştirdiler. Bakınız daha aşağıdaki ***bibliyografyada**** Marx'ın 1844-1848 dönemine ilişkin yazıları. 1845 yılında Marx, Prusya hükümetinin marifetiyle, tehlikeli bir devrimci olarak Paris'ten sürgün edildi. Brüksel'e yerleşti. 1847 ilkbaharında Marx ve Engels, gizli propaganda derneği "Komünistler Birliği"ne girdiler; bu Birlik'in İkinci Kongresinde (Kasım 1847, Londra) büyük bir rol oynadılar ve Kongre'nin kendilerine verdiği görevle, 1848 Şubatı'nda yayınlanan ünlü "Komünist Partisi Manifestosu"nu kaleme aldılar. Bu yapıtta yeni dünya görüşü, toplumsal yaşam alanını da kapsayan tutarlı materyalizm, en kapsamlı ve en derin gelişim teorisi olarak diyalektik, sınıf mücadelesi ve yeni, komünist toplumun yaratıcısı proletaryanın dünya çapında devrimci rolüne ilişkin teori dahiyane bir berraklık ve açıklıkla anlatılır.

1848 Şubat Devrimi patlak verince Marx Belçika'dan sınırdışı edildi. Tekrar Paris'e geldi, fakat Mart Devrimi'nden sonra Almanya'ya, Köln'e gitti. Orada 1 Haziran 1848'den 19 Mayıs 1849'a kadar "Neue Rheinische Zeitung" yayınlandı; başyazarı Marx'tı. Yeni teori, 1848–1849 devrimci olaylarının gelişimiyle parlak biçimde doğrulandı, hakeza sonraları dünyanın bütün ülkelerinde tüm proleter ve de-

* *Lenin, Bütün Eserler, Cilt XVIII, s. 45 ve devamı. —**Alm. Red.***

mokratik hareketler tarafından da doğrulandı. Marx, muzaffer karşı-devrim tarafından önce yargı önüne çıkarıldı (9 Şubat 1849'da beraat etti), sonra da Almanya'dan sınır dışı edildi (16 Mayıs 1849). Önce Paris'e giden Marx, 13 Haziran 1849 gösterisinden sonra buradan da sınır dışı edildi ve Londra'ya giderek ölümüne kadar orada yaşadı.

Marx ve Engels arasındaki yazışmadan (1913'te yayınlandı)* da açıkça görüldüğü gibi mülteci yaşamının koşulları son derece ağırdı. Yoksulluk Marx ve ailesini adeta boğuyordu; Engels'in sürekli özverili maddi desteği olmasaydı, Marx "Kapital"i bitirme olanağı bulamamakla kalmaz, aynı zamanda maddi sıkıntının baskısıyla kaçınılmaz olarak mahvolurdu. Ayrıca Marx, egemen küçük-burjuva, genelde proleter olmayan sosyalizm öğretileri ve akımlarıyla sürekli olarak amansızca mücadele etmek, hatta bazen en acımasız ve saçma kişisel saldırılara karşı kendisini savunmak zorundaydı ("Bay Vogt"). Mülteci çevrelerinden uzakta, Marx bir dizi tarihsel çalışmasında (bkz. ***bibliyografya*****) materyalist teorisini geliştirdi, gücünü esas olarak politik ekonomiyi incelemeye yöneltti. Bu bilim Marx tarafından "Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı" (1859) ve "Kapital" (Cilt I, 1867) adlı eserlerinde devrimcileştirildi.

Ellili yılların sonu ve altmışlı yıllarda demokratik hareketlerin canlandığı dönem, Marx'ı yeniden pratik faaliyete çağırdı. 1864'te (28 Eylül) Londra'da ünlü Birinci Enternasyonal, "Uluslararası İşçi Birliği" kuruldu. Marx bu örgütün kalbi ve ruhu, ilk "çağrı"sının ve çok sayıda karar, açıklama ve bildirisinin yazarıydı. Marx, çeşitli ülkelerin işçi hareketini biraraya getirerek, proleter olmayan Marksizm öncesi sosyalizmin çeşitli biçimlerini (Mazzini, Proudhon, Bakunin, İngiliz liberal Trade-Unionculuğu, Almanya'da Lassalleci sağ sapma ve benzerleri) ortak davranmaya yöneltmeye çalışarak, bütün bu mezhep ve ekollerin teorileriyle mücadele ederek, çeşitli ülkelerde işçi sınıfının proleter mücadelesinin birleşik bir taktiğini oluşturdu. Marx'ın ("Fran-

* *Bkz. elinizdeki Cilt, s. 56–63.—**Red.***

** *Lenin, Bütün Eserler, Cilt XVIII, s. 45.—**Alm. Red.***

sa'da İçsavaş 1871"de) öylesine derinlikli, isabetli ve parlak biçimde, *etkin* ve devrimci olarak takdir ettiği Paris Komünü'nün (1871) düşmesinden ve Enternasyonal'in Bakunincilerce bölünmesinden sonra, Avrupa'da Enternasyonal'in varlığı imkânsız hale geldi. Enternasyonal'in Lahey Kongresi'nden (1872) sonra Marx, Enternasyonal Genel Konseyi'nin New York'a kaydırılmasını sağladı. Birinci Enternasyonal tarihsel rolünü oynayıp yerini, dünyanın bütün ülkelerinde işçi hareketinin eşi görülmedik biçimde geliştiği bir çağa, işçi hareketinin *enlemesine* geliştiği, tek tek ulusal devletler zemininde sosyalist işçi *kitle* partilerinin yaratıldığı çağa bıraktı.

Enternasyonal'deki yorucu faaliyet ve daha da yorucu olan teorik çalışmaları Marx'ın sağlığını iyice bozmuştu. Politik ekonomiyi yeniden ele alıp işleme ve "Kapital"i tamamlama çalışmalarını sürdürüyor, bu amaçla birçok yeni malzeme topluyor, bir dizi dili inceliyordu (örneğin Rusça), ne var ki hastalığı "Kapital"i bitirmesini engelledi.

2 Aralık 1881'de karısı öldü, Mart 1883'te ise Marx, koltuğunda sessizce geçti gitti. Londra'daki Highgate Mezarlığında karısının ve neredeyse aile üyelerinden biri haline gelmiş sadık yardımcıları Helene Demuth'un yanına gömüldü.

MARX'IN ÖĞRETİSİ

Marksizm, Marx'ın görüşlerinin ve öğretisinin sistemidir. Marx, insanlığın en ileri üç ülkesince temsil edilen ondokuzuncu yüzyılın üç ana düşünce akımının, klasik Alman felsefesi, klasik İngiliz politik ekonomisi ve genel olarak Fransız devrimci öğretileriyle bağıntılı olarak Fransız sosyalizminin sürdürücüsü ve dahiyane tamamlayıcısıdır. Marx'ın bizzat karşıtları tarafından da kabul edilen, bütünlüğü içinde, dünyanın tüm uygar ülkelerinde işçi hareketinin teori ve programı olarak modern materyalizmi ve modern bilimsel sosyalizmi oluşturan görüşlerinin mükemmel tutarlılığı ve bütünlüğü, Marksizmin esas içeriği-

ni, yani Marx'ın iktisadi öğretisini anlatmadan önce genel olarak onun dünya görüşünün kısa bir özetini vermemizi gerektirmektedir.

FELSEFİ MATERYALİZM

Marx, görüşlerinin oluştuğu 1844 ve 1845 yıllarından bu yana materyalistti ve özelde de L. Feuerbach yandaşıydı, onun zayıf yanlarını daha sonraları da sadece, materyalizminin yeterince tutarlı ve yeterince çok yönlü olmamasında görüyordu. Marx, Feuerbach'ın dünya çapında önemli, "çığır açıcı" önemini tam da Hegelci idealizmden kararlı kopuşta ve daha onsekizinci yüzyılda, özellikle Fransa'da "sadece... din ve teoloji gibi mevcut politik kurumlara karşı bir mücadele değil", "aynı zamanda bir o kadar da ... tüm metafiziğe karşı bir mücadele olmasında" görüyordu ("aklı başında felsefe"den farklı olarak "kafa bulandırıcı spekülasyon" anlamında) ("Kutsal Aile"*, "Edebi Miras" içinde).

> "Hegel için, diye yazıyordu Marx, hatta düşünce adı altında bağımsız bir sübjeye dönüştürdüğü düşünme süreci, gerçeğin demiurgosudur (yaratıcısı, üreticisi)... Bende ise tersine, düşünce insan aklına yansımış ve düşünceye dönüşmüş maddeden başka bir şey değildir." ("Kapital", Cilt I, 2. baskıya son söz.)

Marx'ın bu materyalist felsefesiyle tam uyum içinde Engels, Marx'ın elyazması halinde okuduğu "Anti-Dühring"de onu anlatırken şöyle yazar:

> "Dünyanın birliği onun varlığında değildir... Dünyanın gerçek birliği onun maddiliğindedir ve bu, felsefe ve doğa bilimlerinin uzun ve zorlu gelişimiyle kanıtlanmıştır**. ***Hareket maddenin varoluş tarzıdır.*** Asla ve hiçbir yerde hareketsiz madde olmamıştır, olamaz da... Hareketsiz madde gibi, maddesiz hareket de düşünülemez...***

---

* *Marx-Engels Külliyatı, Marx-Engels-Lenin Enstitüsü Birinci Kısım, Cilt III, s. 301. —Alm. Red.*

** *Fr. Engels, "Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor" ["Anti-Dühring" —ÇN], Moskova 1934, s. 28.*

*** *A.g.e., s. 44, —Alm. Red.*

> Düşüncenin ve bilincin ne olduğu ve nereden geldiği... sorulduğunda, bunların insan beyninin ürünü ve bizzat insanın da çevresi içinde ve onunla birlikte gelişen bir doğa ürünü olduğu görülür; ve son tahlilde kendileri de doğanın ürünleri olan insan beyninin ürünlerinin, diğer doğa ilişkileriyle çelişmeyip, tersine onlara uygun olduğu kendiliğinden anlaşılır.* Hegel idealistti, yani o kafasındaki düşünceleri, gerçek şeylerin ve olayların az çok soyut yansımaları (Engels bazen "izlenimler" de demektedir) olarak değil, bilakis nesneleri ve onların gelişmesini, dünya var olmadan önce herhangi bir yerde var olan 'düşünce'nin basit kopyaları olarak görüyordu." **

Fr. Engels'in, kendisinin ve Marx'ın Feuerbach'ın felsefesi üzerine görüşlerini anlattığı ve 1844-1845 yıllarında Hegel, Feuerbach ve materyalist tarih anlayışı üzerine kendisinin ve Marx'ın eski metinlerini gözden geçirdikten sonra baskıya verdiği "Ludwig Feuerbach" adlı yazısında Engels şunları yazıyordu:

> "Tüm felsefenin, özellikle modern felsefenin büyük temel sorunu, düşünce ile varlığın ... ruh ile doğanın ilişkisi sorunudur... Hangisi birincildir, ruh mu, doğa mı? ... Filozofların bu soruya verdikleri yanıt onları iki büyük kampa ayırır. Ruhun doğadan önce geldiğini savunanlar, yani son tahlilde şu ya da bu şekilde dünyanın yaratıldığını kabul edenler... idealizm kampını oluşturuyordu. Ötekiler, doğayı birincil sayanlar ise materyalizmin değişik ekollerine mensuptur."***

İdealizm ve materyalizm kavramlarının (felsefi anlamda) her türlü farklı kullanımı sadece karışıklık yaratır. Marx, sadece, şu ya da bu biçimde her zaman dinle bağlı idealizmi değil, aynı zamanda günümüzde özellikle yaygın olan Hume ve Kant'ın görüşlerini, çeşitli kılıklardaki agnostisizmi, kritisizmi, pozitivizmi de şiddetle reddetmiştir; onun için bu tür bir felsefe idealizme verilmiş "gerici" bir taviz ve en iyi halde "materyalizmi sinsice kabul ederken herkesin önünde inkâr etme utanmazlığı" idi.****

---

* *A.g.e., s. 20. —Alm. Red.*

** *A.g.e., s. 9, —Alm. Red.*

*** *Fr. Engels, "Ludwig Feuerbach"; bkz. K. Marx, Seçme Yazılar, Cilt I, s. 433 ve devamı. —Alm. Red.*

**** *A.g.e., s. 437. —Alm. Red.*

Bu sorunla ilgili olarak Engels ve Marx'ın sözü edilen yazılarından başka, Marx'ın Engels'e yazdığı 12 Aralık 1866 tarihli mektuba bakınız; bu mektupta Marx, "yeniden son yıllarda olduğundan daha materyalist tarzda" ortaya çıkan ve "Gerçekten gözlemlediğimiz ve düşündüğümüz sürece, asla materyalizmin dışına çıkamayız" diyen ünlü doğa araştırmacısı Th. Huxley'den söz eder; aynı zamanda Marx onu agnostisizme, Humeizme "arka kapı"yı açmakla suçlar. Özellikle de Marx'ın özgürlük ve zorunluluk ilişkisine ilişkin anlayışını vurgulamak gerekir:

> "Zorunluluk ancak kavranmadığı sürece kördür." "Özgürlük" "zorunluluğun kavranması"dır. (Engels, "Anti-Dühring"den)

Bunun anlamı şudur: Doğanın nesnel yasalarını ve zorunluluğun özgürlüğe diyalektik dönüşümünü tanımak (aynı zamanda bilinmeyen ama bilinebilir olan "kendinden şeyin" "bizim için şey"e, "şeylerin özü"nün "görüngüler"e dönüşmesini kabul etmek). Feuerbach'ınki de dahil eski materyalizmin esas eksikliğini (Büchner, Vogt ve Moleschott'un "kaba" materyalizmi için hepten geçerlidir bu) Marx ve Engels şurada görüyorlardı: 1) Bu materyalizm "ağırlıkla mekanik"ti, kimya ve biyolojinin (günümüzde şu da eklenmelidir: maddenin elektrik teorisi) en yeni gelişmelerini dikkate almaz; 2) eski materyalizm gayri-tarihi ve gayri-diyalektikti (anti-diyalektik anlamında metafizikti), gelişim düşüncesini tutarlı ve çok yönlü biçimde uygulamıyordu; 3) "insanın özü"nü (somut ve tarihsel olarak belirlenmiş) "toplumsal ilişkilerin toplamı" olarak değil de soyut bir varlık olarak kavrıyordu ve o nedenle dünyayı sadece "yorumluyor"du, oysa önemli olan dünyayı "değiştirmek"ti, yani eski materyalizm "devrimci pratik faaliyetin" önemini kavramamıştı.

DİYALEKTİK

En çok yönlü, en zengin içerikli ve en derin gelişim teorisi olarak Hegelci diyalektikte Marx ve Engels, klasik Alman felsefesinin en bü-

yük kazanımını görüyorlardı. Gelişme, evrim ilkesinin başka her türlü formülasyonunu tek yönlü, içerik itibariyle değersiz, doğa ve toplumda (sık sık sıçramalarla, felaketlerle ve devrimlerle gerçekleşen) gelişmenin gerçek seyrinin tahrif edilmesi ve çarpıtılması olarak görüyorlardı.

"Bilinçli diyalektiği Alman idealist felsefesinden materyalist doğa ve tarih anlayışı içine alarak" (Hegelcilik de dahil idealizmin parçalanmasından) "kurtaran herhalde sadece Marx ve ben olduk"*.

"Doğa diyalektiğin deneme tezgâhıdır ve söylememiz gerekir ki, modern doğa bilimleri bu deneme için son derece zengin" (bunlar radyumun, elektronun ve elementlerin birbirine dönüşümünün keşfedilmesinden önce yazılmıştır!), "her geçen gün çoğalan malzeme sunmuşlar ve doğada her şeyin, son tahlilde, metafizik değil diyalektik olarak cereyan ettiğini kanıtlamışlardır."**

"Büyük temel düşünce —diye yazıyor Engels—, [yani –ÇN] dünyayı hazır *şeylerin* bir karmaşası olarak değil de, görünüşte durulmuş şeylerin, tıpkı beynimizdeki zihinsel yansımaları olan kavramlar gibi, kesintisiz bir oluş ve yokoluş değişmesinden geçtikleri, bu değişme içinde görünürdeki tüm rastlantılara ve tüm anlık geriye dönüklüğe rağmen sonuçta ilerleyen bir gelişmenin kendini kabul ettirdiği bir *süreçler* karmaşası olarak telakki etmek gerektiği düşüncesi — bu büyük temel düşünce, özellikle Hegel'den beri günlük bilince öyle derinlemesine işlemiştir ki, bu genel biçimiyle neredeyse hiç itirazla karşılaşmaz. Ne var ki onu sözde kabul etmekle, onu pratikte, ayrıntılı olarak, araştırılan her alana uygulamak iki farklı şeydir."***

"Onun için" (diyalektik felsefe için) "hiçbir şey kesin, mutlak ve kutsal değildir. Diyalektik felsefe her şeydeki, ve her şeyin içindeki geçici niteliği açıklar; kesintisiz varoluş ve yokoluş süreci ve aşağıdan yukarıya doğru sonsuz akış süreci dışında hiçbir şey onun karşısında duramaz. Ve diyalektik felsefenin kendisi de bu sürecin düşünen beyindeki salt yansımasından başka bir şey değildir."****

---

* *Fr. Engels, "Anti-Dühring", s. XI.* ***—Alm. Red.***

** *A.g.e., s. 7.* ***—Alm. Red.***

*** *Fr. Engels, "Ludwig Feuerbach"; bkz. K. Marx, Seçme Yazılar, Cilt I, s. 456* ***—Alm. Red.***

**** *A.g.e., s. 426.* ***—Alm. Red.***

Bundan dolayı Marx'a göre diyalektik, "gerek dış dünyanın, gerekse de insan düşüncesinin hareketinin genel yasalarının bilimi"dir.*

Hegelci felsefenin bu devrimci yanı Marx tarafından devralınmış ve geliştirilmiştir. Diyalektik materyalizmin artık, "diğer bilimlerin üstünde duran bir felsefeye ihtiyacı yoktur."** Bugüne kadarki felsefeden geriye kalan şey "düşünce öğretisi ve onun yasalarıdır — biçimsel mantık ve diyalektik."***

Marx'ın ve aynı şekilde Hegel'in anladığı şekliyle diyalektik, bugün bilgi teorisi, bilgi bilimi denen ve, bilginin oluşumu ve gelişimini, bilgi *olmayandan* bilgiye geçişi inceleyerek ve genelleştirerek konusunu hakeza tarihi şekilde değerlendirmek zorunda olan şeyi de kapsar.

Zamanımızda gelişme, evrim düşüncesi neredeyse tamamen toplumsal bilince dönüşmüştür, fakat Hegel'in felsefesi yoluyla değil, başka yollardan. Ne var ki Marx ve Engels'in Hegel'den yola çıkarak verdikleri formülasyonda bu düşünce bilinen evrim teorisinden çok daha kapsamlı, içerik bakımından çok daha zengindir. Halihazırda katedilmiş aşamaları adeta bir kez daha, fakat başka türlü, daha yüksek temelde geçen bir gelişme ("yadsımanın yadsınması"), düz çizgi halinde değil, deyim yerindeyse bir sarmal biçiminde cereyan eden bir gelişme; sıçramalı, felaketlerle içiçe geçen, devrimci bir gelişme; "sürekliliğin kesintiye uğraması"; niceliğin niteliğe dönüşmesi; çelişkinin, bir cisimde, bir olayın sınırları içinde, ya da bir toplumda etkili olan çeşitli güç ve eğilimlerin çatışmasının neden olduğu gelişmenin iç itilimler; herhangi bir görüngünün *tüm* yönlerinin karşılıklı bağımlılığı ve birbiriyle sıkı, kopmaz bağıntısı (ve tarih hep yeni tarafları ortaya çıkarır), hareketin birleşik, yasalara uygun bir dünya sürecini gözler önüne seren bir bağıntı, — bilinenden çok daha zengin içerikli olan gelişme

* *A.g.e.., s. 456.* —***Alm. Red.***

** *Fr. Engels, "Anti-Dühring", s. 10.* —***Alm. Red.***

*** *A.g.e.., s. 10.* —***Alm. Red.***

teorisi olarak diyalektiğin bazı özellikleri bunlardır. (Bkz. Marx'ın Engels'e yazdığı, Stein'in "aptalca üçlemleri"yle alay ettiği 8 Ocak 1868 tarihli mektubu, bunları materyalist diyalektikle karıştırmak saçmalık olacaktır.)

MATERYALİST TARİH ANLAYIŞI

Eski materyalizmin tutarsızlığını, tamamlanmamış oluşunu ve tekyanlılığını kavraması Marx'ı,

> "toplum bilimini... materyalist temelle uyumlu kılma ve onun üzerinde yeniden kurma"nın* zorunluluğu görüşüne ulaştırmıştı.

Materyalizm genel olarak, varlığı bilinçle değil, bilinci varlıkla açıkladığından, insanlığın toplumsal yaşamına uygulandığında materyalizmin ***toplumsal*** bilinci ***toplumsal*** varlıkla açıklaması gerekir.

> "Teknoloji, diyor Marx, ("Kapital", Cilt I**) insanın doğaya karşı aktif tutumunu, yaşamının doğrudan üretim sürecini, böylece toplumsal yaşamının koşullarını ve buradan kaynaklanan düşünce biçimlerini ortaya serer."

Materyalizmin, insan toplumuna ve bu toplumun tarihine uygulanmış haliyle temel ilkelerinin tam bir formülasyonunu, Marx, "Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı" adlı yazısına önsözde şu sözlerle verir:

> "Yaşamlarının toplumsal üretiminde insanlar, zorunlu ve kendi iradelerinden bağımsız belli ilişkilere, maddi üretici güçlerinin belli bir gelişme aşamasına uygun düşen üretim ilişkilerine girerler. Bu üretim ilişkilerinin toplamı, toplumun ekonomik yapısını, üzerinde hukuki ve politik bir üstyapının yükseldiği ve belirli toplumsal bilinç biçimlerinin uygun düştüğü gerçek temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genelde sosyal, politik ve entelektüel yaşam sürecini belirler. İnsanların varlığını belirleyen onların bilinci değil, tersine onların bilincini belirleyen onların toplumsal varlığıdır. Toplumun maddi üretici güçleri,

---

* *Fr. Engels, "Ludwig Feuerbch", s. 443.—**Alm. Red.***

** *Marx-Engels-Lenin Enstitüsü'nün halk baskısı, 1933, s. 389. —**Alm. Red.***

gelişimlerinin belli bir aşamasında, mevcut üretim ilişkileriyle, ya da sadece bunun hukuki bir ifadesi olan, şimdiye kadar içinde hareket ettikleri mülkiyet ilişkileriyle çelişkiye düşerler. Bu ilişkiler, üretici güçlerin gelişme biçimlerinden, bunların engellerine dönüşürler. Bundan sonra bir sosyal devrim çağı açılır. Ekonomik temelin değişmesiyle birlikte tüm muazzam üstyapı hızlı ya da yavaş biçimde alt üst olur. Bu tür alt üst oluşları incelerken, doğa bilimlerinin kesinliğiyle saptanabilecek olan ekonomik üretim koşullarındaki maddi alt üst oluşla, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve sonuçlandırasıya kadar mücadele ettikleri hukuki, politik, dini, sanatsal ya da felsefi, kısacası, ideolojik biçimlerini daima birbirinden ayırmak gerekir. Nasıl ki, bir insan kendisi hakkında düşündüklerine bakılarak değerlendirilmezse, aynı şekilde böyle bir alt üst oluş çağı da onun bilincinden hareketle değerlendirilemez, bilakis bu bilinç maddi yaşamın çelişkileriyle, toplumsal üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki mevcut çatışmayla açıklanmalıdır... Ana hatlarıyla Asya tipi, antik, feodal ve modern burjuva üretim tarzını toplumun ekonomik formasyonunda birbirini izleyen çağlar olarak niteleyebiliriz."* (Bkz. Marx'ın Engels'e 7 Temmuz 1866 tarihli mektubundaki kısa formülü: "Emeğin örgütlenmesinin üretim araçları tarafından belirlendiğine dair teorimiz."**)

Materyalist tarih anlayışının keşfi, ya da daha doğrusu, materyalizmin tutarlı biçimde uygulanması ve toplumsal olaylar alanına genişletilmesi, daha önceki tarih teorilerinin iki ana kusurunu giderdi. Bunlar, birincisi, en iyi halde, insanların tarihi eylemlerinin sadece düşünsel nedenlerini inceleme konusu edinmişti — bu nedenlerin nasıl ortaya çıktığını araştırmadan, toplumsal ilişkiler sisteminin gelişimindeki nesnel yasaları anlamadan, bu ilişkilerin köklerini maddi üretimin gelişme derecesinde görmeden; ikincisi, daha önceki teoriler tam da halk ***kitlelerinin*** eylemlerini gözardı etmişlerdi, oysa tarihi materyalizm ilk kez bilimsel bir doğrulukla kitlelerin toplumsal yaşam koşullarını ve bu koşulların değişmesini araştırma olanağı sunuyordu. Marx'tan önceki "sosyoloji" ve tarih, ***en iyi*** halde, bölük pörçük toplanmış işlen-

---

* *K. Marx. "Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı", Moskova 1934, s. 5 ve devamı. —**Alm. Red.***

** *Marx-Engels Külliyatı, Üçüncü Kısım, Cilt III, s. 345. —**Alm. Red.***

memiş bir olgular yığını ve tarihsel sürecin tek tek yönlerinin anlatımını sunmaktaydı. Marksizm, birbirleriyle çatışan tüm eğilimlerin *bütününü* inceleyerek, bunların kaynağını toplumun çeşitli *sınıflarının* tam olarak saptanabilir yaşam ve üretim koşullarında görerek, bazı "egemen" düşüncelerin seçimi ya da yorumlanmasında sübjektivizmi ve keyfiliği ortadan kaldırarak ve istisnasız tüm düşüncelerin ve tüm eğilimlerin *köklerinin* maddi üretici güçlerin durumunda yattığını kanıtlayarak, toplumsal-ekonomik formasyonların oluşma, gelişme ve çökme sürecini kapsamlı, çok yönlü araştırmanın yolunu gösterdi. İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, fakat insanların, özellikle insan kitlelerinin güdülerini neyin belirlediğine, birbirleriyle çelişen düşünce ve çabaların çatışmalarının nereden kaynaklandığına, insan toplumlarının tüm kütlesindeki bu çatışmaların toplamının neyi anlattığına, insanların bütün tarihsel davranışlarının temelini oluşturan maddi yaşamın nesnel üretim koşullarının neler olduğuna, bu koşulların gelişme yasasının ne olduğuna — tüm bunlara Marx dikkat çekmiş ve bütün muazzam çeşitliliği ve çelişikliği içinde yasalara bağlı tekil bir süreç olarak tarihi bilimsel tarzda araştırmanın yolunu gösterdi.

SINIF MÜCADELESİ

Herhangi bir toplumda birilerinin çabalarının başkalarının çabalarına aykırı olduğu, toplumsal yaşamın çelişkilerle dolu olduğu, tarihin bize halklar ve toplumlar arasında, aynı şekilde onların içinde mücadeleyi ve ayrıca devrim ve gericilik, barış ve savaş, durgunluk ve hızlı ilerleme ya da gerileme arasında periyodik bir geçişi gösterdiği — tüm bunlar herkesçe bilinen olgulardır. Marksizm bu görünürdeki labirent ve kaosun içinde bir düzen keşfetmeyi mümkün kılan kılavuzu, yani sınıf mücadelesi teorisini sundu. Bir toplumda ya da bir toplumlar grubunda ancak bütün üyelerin çabalarının toplamının incelenmesi bu çabaların sonucunun bilimsel olarak belirlenmesini sağlayabilir. Karşıt çabaların kaynağı ise, her toplumun bölündüğü *sınıfların* durumunun ve yaşam koşullarının farklılığında yatar.

> "Bugüne kadarkı tüm toplum tarihi", diye yazar Marx "Komünist Manifesto"da (daha sonra Engels, ilkel toplum hariç, diye ekler*), "sınıf mücadelelerinin tarihidir.
>
> Özgür insanla köle, patrisyenle pleb, baronla serf, lonca ustasıyla kalfa, kısacası ezenle ezilen birbiriyle daima karşıtlık içinde olmuş, kâh gizli, kâh açık kesintisiz bir mücadele vermişlerdir, her defasında tüm toplumun devrimci bir değişikliğe uğramasıyla ya da mücadele eden sınıfların birlikte yokoluşuyla sonuçlanan bir mücadele...
>
> Feodal toplumun çöküşünden ortaya çıkan modern burjuva toplumu sınıf çelişkilerini ortadan kaldırmamıştır. Sadece eskilerinin yerine yeni sınıfları, yeni baskı koşullarını, sınıf mücadelesinin yeni biçimlerini koymuştur.
>
> Ne var ki çağımızın, burjuvazinin çağının özelliği, sınıf çelişkilerini basitleştirmiş olmasıdır. Tüm toplum gittikçe artan bir şekilde iki büyük düşman kampa, birbirine doğrudan karşıt iki büyük sınıfa, burjuvazi ve proletaryaya ayrılmaktadır."**

Büyük Fransız Devrimi'nden beri Avrupa tarihi, bir dizi ülkede, olayların bu gerçek temelini, sınıfların mücadelesini açıkça gözler önüne sermiştir. Daha Fransa'da restorasyon dönemi, olayları genelleştirirken, sınıf mücadelesini tüm Fransız tarihini anlamanın anahtarı olarak kabul etmek zorunda kalan bir dizi tarihçinin (Thierry, Guizot, Mignet, Thiers) ortaya çıkmasına neden olmuştu. Modern çağ ise, yani burjuvazinin tam zaferi çağı, temsili organlar, (genel olmasa da) yaygın seçim hakkı, ucuz ve kitlelere ulaşan günlük basın vs. çağı, güçlü ve her geçen gün daha da büyüyen işçi ve işveren birlikleri vs. çağı, (bazen çok tekyanlı, "barışçıl", "anayasal" biçimde de olsa) olayların itici gücünün sınıf mücadelesi olduğunu daha da açık biçimde gösterdi. Marx'ın "Komünist Manifesto"sundan aşağıdaki pasaj, Marx'ın, modern toplumda her sınıfın konumunun nesnel tahlili hakkında, her

---

* *Fr. Engels, "Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişimi"; bkz. K. Marx, Seçme Yazılar, Cilt I, s. 167-168.* —***Alm. Red.***

** *K. Marx ve Fr. Engels, "Komünist Partisi Manifestosu", bkz. K. Marx, Seçme Eserler, Cilt I, s. 202-203.* —***Alm. Red.***

sınıfın gelişme koşullarının tahliliyle bağıntı içinde toplum bilimden neler talep ettiğini gösterecektir:

> "Bugün burjuvaziyle karşı karşıya duran bütün sınıflar içinde yalnızca proletarya gerçekten devrimci bir sınıftır. Diğer sınıflar büyük sanayiyle birlikte çöker ve yok olurlar, proletarya ise onun asıl ve gerçek ürünüdür.
>
> Orta sınıflar, küçük sanayiciler, küçük tüccarlar, zanaatkârlar, köylüler, orta sınıf olarak kendilerini çöküşten korumak için burjuvaziyle mücadele ederler. Yani bu sınıflar devrimci değil, muhafazakârdır. Daha da ötesi, gericidirler, çünkü tarihin tekerleğini geriye çevirmeye çalışırlar. Devrimcilikleri tutarsa, bu sadece, proletarya saflarına geçmelerinin an meselesi olduğunu bildikleri içindir, ve dolayısıyla bugünkü çıkarlarını değil, gelecekteki çıkarlarını savunurlar, dolayısıyla kendi bakış açılarını bırakıp, proletaryanın bakış açısına gelirler."*

Bir dizi tarihi yazıda (bkz. *Bibliyografya***) Marx, materyalist tarih yazımının, her sınıfın ve bazen sınıf içindeki çeşitli grup ve katmanların ***her birinin*** konumunun tahlilinin parlak ve derin örneklerini sunmuş ve "her sınıf mücadelesinin" neden ve nasıl "siyasi bir mücadele" olduğunu apaçık kanıtlamıştır. Aktardığımız pasaj, tarihsel gelişmenin toplam bileşkesini saptamak için Marx'ın bir sınıftan diğerlerine, geçmişten geleceğe hangi karmaşık toplumsal ilişkiler ve ***geçiş*** aşamaları ağını tahlil ettiğini göstermektedir.

Marx'ın iktisadi öğretisi, onun teorisinin en derin, en kapsamlı ve ayrıntılara giren doğrulanması ve uygulanımıdır.

MARX'IN İKTİSADİ ÖĞRETİSİ

"Bu yapıtın nihai amacı", der Marx "Kapital"in önsözünde, "modern toplumun", yani kapitalist, burjuva toplumun "ekonomik hareket yasasını açığa çıkarmaktır". Tarihsel olarak belirlenmiş herhangi bir

* *A.g.e., s. 214. —Alm. Red.*

** *Bkz. Lenin, Bütün Eserler, Cilt XVIII, s. 45 ve devamı. —Alm. Red.*

toplumun üretim ilişkilerinin oluşum, gelişim ve çöküşünü araştırmak — Marx'ın iktisadi öğretisinin içeriği budur. Kapitalist toplumda ***meta*** üretimi egemendir, bu nedenle Marx'ın tahlili de metanın tahliliyle başlar.

DEĞER

Bir meta, ilk olarak, insanların herhangi bir ihtiyacını karşılayan bir şeydir; ikinci olarak o, başka bir şeyle değiştirilebilen bir şeydir. Bir şeyin yararı onu bir ***kullanım değeri*** yapar. Değişim değeri (ya da sadece değer) önce belli miktarda bir tür kullanım değerinin başka tür belli miktarda kullanım değeriyle mübadele edilebilme oranıdır. Günlük deneyim bize, bu türden milyonlarca ve milyarlarca mübadelenin, en farklı ve birbiriyle karşılaştırılabilir olmayanlar da dahil tüm ve her türlü kullanım değeri arasında sürekli eşitlik ilişkileri kurduğunu gösteriyor. Peki, belli bir toplumsal ilişkiler sistemi içinde aralarında sürekli olarak eşitlik ilişkileri kurulan bu farklı şeylerin birbiriyle ortak yanı nedir? Bunların birbiriyle ortak yanı, bunların ***emek ürünü*** olmalarıdır. İnsanlar ürünleri mübadele ederken emeğin en farklı türlerini eşitlemektedirler. Meta üretimi, içinde tek tek üreticilerin farklı ürünler ürettikleri (toplumsal işbölümü) ve bütün bu ürünlerin mübadelede birbiriyle eşitlendiği bir toplumsal ilişkiler sistemidir. Bütün metalarda ortak olan belli bir üretim dalının somut emeği değil, belli türden bir emek değil, ***soyut*** insan emeğidir, genel insan emeğidir. Bütün metaların değerlerinin toplamında ifade edilen belli bir toplumun toplam işgücü, bir ve aynı insani işgücü sayılır: Milyarlarca mübadele edimi bunu kanıtlar. Dolayısıyla da her meta, sadece, ***toplumsal olarak gerekli*** emek zamanının belli bir kısmını ifade eder. Değer miktarı, toplumsal olarak gerekli emek miktarıyla ya da herhangi bir metanın, herhangi bir kullanım değerinin üretimi için toplumsal olarak gerekli emek süresiyle belirlenir.

> "Onlar" (insanlar) "kendi farklı ***ürünlerini birbirleriyle*** mübadelede ***değer olarak*** eşitlemekle, kendi farklı emeklerini insan emeği

olarak eşitlemiş olurlar. Bunun böyle olduğunu bilmezler, ama *yaparlar.*"*

Eski bir iktisatçının söylediği gibi, değer iki insan arasındaki bir ilişkidir; ancak bu iktisatçı şunu eklemeliydi: Maddi bir kılıf altına gizlenmiş bir *ilişki*. Değerin ne olduğu ancak, belli bir tarihsel toplum formasyonunun toplumsal üretim ilişkileri sistemi açısından, hem de milyarlarca kez yinelenen mübadelenin yığınsal görüntüsü sistemi açısından bakıldığında anlaşılabilir.

"Değer olarak bütün metalar, sadece, belli donmuş emek zamanı miktarıdır."**

Metalarda cisimleşen emeğin ikili karakterini ayrıntılı bir şekilde tahlil ettikten sonra Marx, ***değerin biçimini*** ve ***parayı*** tahlil etmeye geçer. Burada Marx'ın önüne koyduğu ana görev, değerin para biçiminin ***ortaya çıkışını*** araştırmak, mübadelenin gelişiminin ***tarihsel sürecini*** araştırmaktı — tekil, tesadüfi mübadele edimlerinden başlayarak ("değerin basit, tekil ya da tesadüfi biçimi": Bir metanın belli bir miktarı başka bir metanın belli bir miktarıyla mübadele edilir), bir dizi çeşitli metanın bir ve aynı belli metayla mübadele edilmesine kadar, altının, bu belirli meta olarak, genel eşdeğer olarak göründüğü değerin para biçimine kadar. Mübadelenin ve meta üretiminin gelişiminin en yüksek ürünü olarak para, özel emeklerin toplumsal karakterini, pazarın birleştirdiği tek tek üreticiler arasındaki toplumsal ilişkiyi örtbas edip gizler. Marx, paranın çeşitli işlevlerini olağanüstü ayrıntılı bir tahlile tabi tutar; burada da ("Kapital"in genel olarak ilk bölümlerinde olduğu gibi) anlatımın soyut ve yer yer görünürde tamamen dedüktif biçiminin, gerçekte mübadelenin ve meta üretiminin gelişim tarihi hakkında muazzam bir olgu materyalini ele aldığını saptamak özellikle önemlidir.

"Para... meta mübadelesinin belli bir seviyeye gelmiş olmasını gerektirir. ***Paranın özel biçimleri***, yani metaların basit eşdeğeri, dolaşım

---

* *"Kapital", Cilt I, s. 79. —**Alm. Red.***

** *A.g.e.., s. 44. —**Alm. Red.***

aracı, ödeme aracı, servet ve dünya parası, şu ya da bu işlevin farklı kapsamına ve nispi ağırlığına göre toplumsal üretim sürecinin çok farklı aşamalarına işaret eder." ("Kapital", Cilt I*)

ARTI-DEĞER

Meta üretiminin gelişmesinin belli bir aşamasında para, sermayeye dönüşür. Meta dolaşımının formülü şöyleydi: M (Meta) — P (Para) — M (Meta), yani bir metayı, başka bir meta satın almak için satmak. Oysa sermayenin genel formülü şudur: P — M — P, yani (kârla) satmak için satın almak. Dolaşıma sokulan paranın başlangıç değerindeki bu artışı Marx artı-değer olarak adlandırır. Kapitalist dolaşımda paranın bu "artışı" herkesçe bilinir. İşte tam da bu "artış" parayı özel, tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumsal üretim ilişkisi olarak ***sermayeye*** dönüştürür. Artı-değerin kaynağı meta dolaşımı olamaz, çünkü o sadece eşdeğerlerin mübadelesini bilir; artı-değerin kaynağı fiyat artışı da olamaz, çünkü alıcı ve satıcıların karşılıklı zarar ve kârları birbirini götürür, halbuki bu bireysel değil, kitlesel, ortalama ve toplumsal bir olaydır. Artı-değer elde etmek için "Para sahibi ... pazarda ... kullanım değeri bizzat değerin kaynağı olma garip özelliğine sahip bir meta bulmak zorundadır"** — yani kendisinin tüketim süreci aynı zamanda değer yaratma süreci olan bir meta. Ve böyle bir meta vardır da. Bu insanın işgücüdür. İşgücünün tüketilmişi emektir, emek ise değeri yaratır. Para sahibi işgücünü değerinden satın alır, bu değer, tüm diğer metalarınki gibi, üretimi için gerekli olan toplumsal olarak gerekli iş zamanıyla (yani işçi ve ailesinin geçim giderleriyle) belirlenir. Para sahibi işgücünü satın alınca, onu tüketme hakkına, yani bütün bir gün, diyelim ki 12 saat çalıştırma hakkına sahiptir. Oysa işçi, geçimini sağlamak için gerekli olan ürünü 6 saatte ("gerekli"-emek zamanı) üretir, geriye kalan altı saat boyunca ("artı"-emek zamanında) kapitalist tarafından ödenmemiş bir "artı"-ürün ya da artı-değer üretir. Dolayısıyla

* *A.g.e., s. 177.* ***—Alm. Red.***

** *"Kapital", Cilt I, s. 174.* ***—Alm. Red.***

üretim süreci açısından sermayeyi iki kısma ayırmak gerekir: Üretim araçları (makineler, iş araçları, hammadde vs.) için harcanan sabit sermaye, ki değeri (bir defada ya da parça parça) değişmeden hazır ürüne geçer; ve işgücü için harcanan değişken sermaye. Bu sermayenin değeri değişmez değildir, tersine çalışma sürecinde artar, artı-değer yaratır. İşgücünün sermaye tarafından sömürülme derecesini ifade etmek için artı-değeri toplam sermayeyle değil, sadece değişken sermayeyle kıyaslamak gerekir. Demek ki bizim örneğimizde —Marx'ın bu oranı adlandırdığı gibi— artı-değer oranı 6/6, yani yüzde 100 olacaktır.

Sermayenin ortaya çıkmasının tarihsel önkoşulu, birincisi, genelde meta üretiminin gelişmesinin nispeten yüksek bir seviyesinde tek tek kişilerin elinde belli miktarda para birikmesi, ikincisi, iki anlamıyla da "özgür" bir işçinin varlığıdır — işgücünü satmada her türlü engel ve sınırlamadan özgür, topraktan ve genelde üretim araçlarından özgür bir işçinin, herhangi bir bağı olmayan, işgücünü satmadan var olamayan bir işçinin varlığıdır.

Artı-değeri artırmak iki bellibaşlı yöntemle mümkündür: işgününü uzatmakla ("mutlak artı-değer") ve gerekli işgününü kısaltmakla ("nispi artı-değer"). Birinci yöntemin tahlilinde Marx, işçi sınıfının işgününün kısaltılması için mücadelesinin ve devlet erkinin işgününün uzatılması (XIV.–XVII. yüzyıl) ve kısaltılması (XIX. yüzyılın fabrika yasaları) için müdahalesinin muazzam tablosunu gözlerimizin önüne serer. "Kapital"in yayınlanmasından bu yana dünyanın bütün uygar ülkelerinde işçi sınıfının tarihi, bu tabloyu zenginleştiren binlerce ve on binlerce yeni olgu sunmuştur.

Nispi artı-değer üretimini tahlilinde Marx, emeğin üretkenliğinin kapitalizm tarafından artırılmasının üç bellibaşlı tarihi aşamasını inceler: 1) basit işbirliği; 2) işbölümü ve manifaktür; 3) makineler ve büyük sanayi. Marx'ın burada kapitalizmin gelişmesinin temel, tipik özelliklerini ne kadar derinden açığa çıkardığı, başka şeylerin yanı sıra şuradan da görülür ki, Rusya'da "kustar sanayii" denilen şey üzerine araştırmalar, sözü edilen üç aşamadan ilk ikisini örneklendiren çok

zengin malzemeler sunar. Marx'ın 1867 yılında anlattığı makineleşmiş büyük sanayinin devrimci etkisi, o zamandan bu yana geçen yarım yüzyıl boyunca bir dizi "yeni" ülkede kendini gösterdi (Rusya, Japonya vs.).

Devam edelim. Marx'ın ***sermaye birikimini***, yani artı-değerin bir bölümünün sermayeye dönüşmesini ve bu bölümün kapitalistin kişisel ihtiyaçları ya da keyfi için değil, yeni üretim için kulanılmasının tahlili son derece önemli ve yenidir. Marx, sermayeye dönüştürülen tüm artı-değerin değişken sermayeye ilave edildiğini varsayan daha önceki tüm politik ekonominin (Adam Smith'ten bu yana) hatasını kanıtladı. Gerçekte ise o, ***üretim araçları*** + değişken sermayeye bölünür. Kapitalizmin gelişim sürecinde ve sosyalizme dönüşümü sürecinde (toplam sermaye miktarı içinde) sabit sermayenin payının değişken sermayeninkinden daha hızlı büyümesi olgusu muazzam öneme sahiptir.

Sermaye birikimi, işçinin makine tarafından geriletilmesini hızlandırarak ve bir kutupta zenginlik, karşı kutupta sefalet üreterek "yedek sanayi ordusu"nu, "nispi" bir işçi "fazlası"nı; ya da olağanüstü farklı biçimler alan ve sermayeye üretimi olağanüstü hızlı genişletme imkânı veren "kapitalist nüfus fazlası"nı da yaratır. Kredi ve üretim araçlarında sermaye birikimiyle bağıntılı olarak bu olanak, başka şeylerin yanı sıra, kapitalist ülkelerde önce ortalama her on yılda bir, daha sonraları daha büyük ve daha belirsiz aralarla periyodik olarak patlak veren aşırı üretim ***krizlerini*** anlamanın da anahtarını sunar. Kapitalizm temelinde sermaye birikiminden ilkel birikim denilen şeyi ayırmak gerekir: çalışanların üretim araçlarından zorla koparılması, köylülerin topraklarından sürülmesi, komünal toprakların gaspı, sömürgecilik sistemi, devlet borçları ve korumacı gümrük sistemi vs. "İlkel birikim" bir kutupta "özgür" proleteri, öteki kutupta para sahibini, kapitalisti üretir.

"***Kapitalist birikimin tarihi eğilimi***"ni Marx şu ünlü sözlerle anlatır:

"Dolaysız üreticilerin mülksüzleştirilmesi acımasız bir vandalizm, ve en kötü, en kirli, en aşağılıkça garezkâr tutkuların dürtüsüyle gerçekleştirilir. (Köylünün ve zanaatkârın) kendi başına kazandığı, tekil, bağımsız çalışan bireyin kendi çalışma koşullarıyla deyim yerindeyse kaynaşmasına dayanan özel mülkiyet, biçimsel olarak özgür yabancı emeğin sömürülmesine dayanan kapitalist özel mülkiyet tarafından geriletilir...

... Şimdi mülksüzleştirilecek olan artık kendi hesabına çalışan işçi değil, birçok işçiyi sömüren kapitalisttir.

Bu mülksüzleştirme, bizzat kapitalist üretimin iç yasalarının marifetiyle, sermayenin merkezileşmesiyle olur. Her kapitalist başka birçoğunun başını yer. Bu merkezileşmeyle ya da pekçok kapitalistin birkaç kapitalist tarafından mülksüzleştirilmesiyle el ele, sürekli gelişen skala üzerinde, çalışma sürecinin kooperatif biçimi, bilimin bilinçli teknik kullanımı, dünyanın planlı biçimde sömürülmesi, iş araçlarının ancak ortaklaşa kullanılabilen iş araçlarına dönüşümü, tüm üretim araçlarının birleşik, toplumsal çalışmanın üretim araçları olarak idareli kullanımı, tüm halkların dünya pazarı ağına sokulması ve böylece kapitalist rejimin uluslararası karakteri gelişir. Bu dönüşüm sürecinin bütün avantajlarını gaspeden ve tekeline alan sermaye kodamanlarının sayısı sürekli azalırken, sefalet, baskı, kölelik, yozlaşma ve sömürünün boyutu, ama aynı zamanda sayısı daima artan ve bizzat kapitalist üretim sürecinin mekanizması tarafından eğitilen birleşik ve örgütlü işçi sınıfının öfkesi de artar. Sermaye tekeli, onunla birlikte ve onun altında gelişen üretim tarzının engeli haline gelir. Üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması, onların kapitalist kabuğuyla bağdaşamadığı bir noktaya ulaşır. Bu kabuk parçalanır. Kapitalist özel mülkiyetin ölüm çanı çalar. Mülksüzleştirenler mülksüzleştirilir." ("Kapital", Cilt I*)

Ayrıca, Marx'ın "Kapital"in ikinci cildinde yaptığı toplumsal toplam sermayenin yeniden üretilmesi tahlili de son derece önemli ve yenidir. Burada da Marx, bireysel değil genel bir tezahürü, toplum eko-

* *A.g.e., s. 802 ve devamı.—**Alm. Red.***

nomisinin bir parçacığını değil tüm ekonominin bütününü ele alır. Marx, klasiklerin yukarıda sözünü ettiğimiz hatasını düzeltir, toplam toplumsal üretimi iki büyük bölüme ayırır: 1) üretim araçlarının üretimi ve 2) tüketim araçlarının üretimi; ve rakamsal örneklerle bir bütün olarak toplumsal toplam sermayenin dolaşımını, hem daha önceki kapsamla üretim halinde, hem de birikim halinde ayrıntılı biçimde inceler. "Kapital"in üçüncü cildinde ortalama kâr oranının oluşumu problemi değer yasasına dayanılarak çözülür. Marx'ın tahlilinde, kaba politik ekonominin, ya da modern "limit yarar teorisi"nin çoğu kez yetindiği münferit olaylardan ya da rekabetin dış yüzeyinden değil, ekonominin kitlesel görüngülerinden, toplumsal ekonominin toplamından hareket etmesi ekonomi bilimi için muazzam bir ilerlemedir. Marx ilkönce artı-değerin ortaya çıkışını tahlil eder, ancak ondan sonra onun kâr, faiz ve toprak rantına ayrılmasına geçer. Kâr, artı-değerin bir girişime yatırılan toplam sermayeye oranıdır. "Yüksek organik bileşim"e sahip sermaye (yani sabit sermayenin değişken sermaye üzerinde toplumsal ortalamanın üzerinde bir miktarda ağır basması) ortalamanın altında bir kâr oranı, buna karşılık "düşük organik bileşime" sahip sermaye, ortalama kâr oranından daha yüksek bir kâr oranı sağlar. Sermayeler arasındaki rekabet, sermayenin bir üretim dalından diğerine serbestçe akması her iki durumda da kâr oranını ortalamaya indirir. Herhangi bir toplumun bütün metalarının değerlerinin toplamı meta fiyatlarının toplamıyla birdir, fakat tek tek girişimlerde ve tek tek üretim dallarında metalar, rekabetin etkisiyle, kendi değerine değil, kullanılan sermaye artı ortalama kâra eşit olan *üretim fiyatına* satılır.

Herkesçe bilinen ve tartışma götürmez olan fiyatın değerden sapması ve kârın eşitlenmesi olgusu, Marx tarafından tamamen değer yasasına dayanarak açıklanır, çünkü bütün metaların değerlerinin toplamı fiyatların toplamıyla birdir. Fakat (toplumsal) değerin (bireysel) fiyata indirgenmesi basit, düz bir olay değil, son derece karmaşık bir olaydır: Sadece pazar tarafından birbirine bağlanan bir dağınık meta üreticileri toplumunda, yasanın kendisini ancak, şu ya da bu yana bireysel sapmaların karşılıklı olarak birbirini götürdüğü ortalama, toplumsal, kitlesel bir yasayla ifade edebileceği açıktır.

Emeğin üretkenliğinin artması, değişken sermayeye kıyasla sabit sermayenin daha hızlı büyümesi demektir. Fakat artı-değer sadece değişken sermayenin bir işlevi olduğundan, kâr oranının (artı-değerin sadece sermayenin değişken bölümüne değil, toplam sermayeye oranı) düşme eğilimine sahip olması anlaşılırdır. Marx bu eğilimi ve onu gizleyen, daha doğrusu karşı etkide bulunan bir dizi hususu ayrıntılı biçimde tahlil eder. Tefeci sermaye, ticaret sermayesi ve para sermayesine ayrılmış olan üçüncü cildin olağanüstü ilginç bölümlerini durup aktarmadan, en önemli şeye geçiyoruz: ***Toprak rantı*** teorisi. Kapitalist ülkelerde tamamen tek tek mülk sahiplerinin elinde bulunan toprağın kısıtlılığından dolayı, tarımsal ürünlerin üretim fiyatı ortalama toprak üzerinde değil en kötü toprak üzerindeki üretim maliyetiyle, ortalama değil, ürünlerin pazara sunulduğu en kötü koşullar altındaki üretim maliyetiyle belirlenir. Bu fiyatla, daha iyi toprak üzerindeki (ya da daha iyi koşullar altındaki) üretim fiyatı arasındaki fark, farklılık rantını ya da ***diferansiyel*** rantı oluşturur. Marx, diferansiyel rantı ayrıntılı biçimde tahlil ederek ve bunun tek tek toprak parçalarının verimlilik farkından, toprakta kullanılan sermayenin büyüklük farkından kaynaklandığını kanıtlayarak (bkz. "Artı-Değer Teorileri Üzerine", ki burada Rodbertus'un* eleştirisi özel bir dikkati hak etmektedir), Ricardo'nun diferansiyel rantın sadece daha iyi topraktan daha kötü toprağa geçiş sırasında ortaya çıktığı yanılgısını açığa çıkarır. Tersine, aksi yönde geçişler de olabilir, belli bir toprak sınıfı başka bir sınıfa da dönüşebilir (tarım tekniğindeki ilerlemeler, kentlerin büyümesi vs. sayesinde) ve çok sözü edilen "azalan getiri yasası"nın, kapitalizmin eksiklik, sınırlılık ve çelişkilerinin sorumluluğunu doğaya yükleyen derin bir yanılgı olduğu görülür. Ayrıca: Sanayinin ve genel olarak ulusal ekonominin tüm dallarında kârın eşitlenmesi, rekabetin tamamen serbest olmasını, sermayenin bir üretim dalından diğerine serbestçe akmasını gerektirir. Oysa toprak ve arazi üzerinde özel mülkiyet bu serbest akış için bir tekel, bir engel oluşturur. Bu tekelden dolayı, sermayenin daha

* *K. Marx, "Artı-Değer Teorileri Üzerine", Berlin 1923, Cilt II, I. Bölüm, s. 167-304.* ***—Alm. Red.***

düşük bileşimiyle ve dolayısıyla da bireysel olarak daha yüksek kâr oranıyla karakterize olan tarımsal ürünler, kâr oranının tamamen özgür eşitlenme sürecine girmezler; tekelci olarak toprak sahibi, fiyatı ortalamanın üzerinde tutma olanağını elde eder, bu tekel fiyatı ise ***mutlak rantı*** üretir. Diferansiyel rant kapitalizm var oldukça ortadan kaldırılamaz, buna karşılık mutlak rant ortadan ***kaldırılabilir*** — örneğin toprağın ulusallaştırılması yoluyla, devlet mülkiyetine geçişi yoluyla. Böyle bir geçiş, özel mülk sahiplerinin tekelini sarsmak anlamına gelecek, tarımda serbest rekabetin daha tutarlı, daha tam uygulanması anlamına gelecektir. Zaten bu nedenden dolayı, Marx'ın da belirttiği gibi, radikal burjuvalar tarihte birçok kez bu toprağın ulusallaştırılması ilerici burjuva talebiyle ortaya çıkmışlardır, fakat bu talep zamanımızda özellikle önemli ve "duyarlı" bir başka tekele, bir bütün olarak üretim araçları tekeline oldukça yakından "dokunduğundan", burjuvazinin çoğunluğunu ürkütmektedir. (Marx, herkesçe anlaşılabilir, kısa ve net biçimde sermayede ortalama kâr ve mutlak rant teorisini Engels'e yazdığı 2 Ağustos 1862 tarihli mektubunda anlatmıştır. Bkz. "Briefwechsel", Cilt III, s. 77-81; ayrıca bkz. 9 Ağustos 1862 tarihli mektup, a.g.e., s. 86-87.*) Toprak rantının tarihiyle ilgili olarak da hakeza Marx'ın tahliline işaret etmek önemlidir; o, (köylünün toprak sahibinin toprağında çalışarak artı-ürün ürettiği) emek-rantın nasıl ürün-rant ya da aynî ranta (köylü artı-ürünü kendi toprağında üretir ve "ekonomi dışı zor"la toprak beyine verir), ayrıca para-ranta (aynı aynî rantın, meta üretiminin gelişmesi sonucunda, paraya çevrilmişi, eski Rusya'da "Obrok") ve sonunda, tarımda köylünün yerini toprağı ücretli emeğin yardımıyla işleyen girişimcinin aldığı kapitalist ranta dönüştüğünü gösterir. "Kapitalist toprak rantının doğuşu"nun bu tahliliyle bağıntı içinde Marx'ın ***tarımda kapitalizmin gelişimi*** üzerine bir dizi son derece derin (ve Rusya gibi geri ülkeler için özellikle önemli) düşüncelerini de belirtmek gerekir.

---

* *Bkz. Marx-Engels, Seçme Mektuplar, 1934, s. 106 ve devamı ve 113 ve devamı. —Alm. Red.*

"Aynî rantın para-ranta dönüşmesi... zorunlu olarak, para karşılığı kendisini hizmete sunan mülksüz bir gündelikçiler sınıfının oluşumunu beraberinde getirmekle kalmaz, hatta bu oluşum ondan önce meydana gelir. Bu yeni sınıfın henüz tek tük ortaya çıktığı oluşum döneminde, durumları daha iyi olan rant mükellefi köylülerde zorunlu olarak, tıpkı feodal dönemde daha zengin bağımlı köylülerin serf tutmaları gibi, kendi hesabına ücretli kır işçilerini sömürme alışkanlığı gelişti. Böylece bu köylülerde adım adım belli bir servet biriktirme ve müstakbel kapitalistlere dönüşme olanağı gelişti. Bizzat toprağın kendi kendini istihdam eden eski zilyetleri arasında, gelişimleri, kırın sınırları ötesindeki kapitalist üretimin genel gelişimine bağlı olan bir kapitalist kiracılar fideliği oluşur..." ("Kapital", Cilt III, 2. Bölüm*) "Kır halkının bir bölümünün mülksüzleştirilmesi ve yerinden edilmesi sadece ***sanayi sermayesi için işçileri***, onların ***gıda maddelerini*** ve ***iş malzemelerini serbest kılmakla kalmadı***, aynı zamanda iç pazarı yarattı." ("Kapital", Cilt I**)

Kırsal nüfusun sefalete ve çöküşe sürüklenmesi, öte yandan sermaye için bir yedek işçi ordusu yaratma rolünü yerine getirir. Her kapitalist ülkede kır nüfusunun bir bölümü,

"bu nedenle sürekli ***kent proletaryasına ya da manifaktür proletaryasına*** geçme ***sıçraması*** halinde bulunur... (Burada manifaktür tarımsal olmayan tüm sanayi anlamında söylenmektedir.) Bu nispi nüfus fazlası kaynağı ***sürekli akmaktadır***... Bu nedenle kır işçisi ücreti minimumuna düşürülür ve bir ayağıyla daima yoksulluk bataklığının içindedir." ("Kapital", Cilt I, ***)

Köylünün işlediği toprak üzerindeki özel mülkiyeti, küçük işletmenin temeli ve gelişmesinin, klasik biçimine ulaşmasının koşuludur. Fakat küçük işletmenin üretimi ancak üretimin ve toplumun dar kendinden bitme engelleriyle bağdaşır. Kapitalizm altında köylülerin sömürülmesi,

"sanayi proletaryasının sömürülmesinden sadece ***biçim*** olarak

---

* *Marx-Engels-Lenin Enstitüsü'nün halk baskısı, Cilt III, 2. Bölüm, s. 850* ***—Alm. Red.***

** *A.g.e., Cilt I, s. 787.* ***—Alm. Red.***

*** *A.g.e., s. 677.* ***—Alm. Red.***

farklıdır. Sömüren aynıdır: ***Sermaye***. Tek tek kapitalistler tek tek köylüleri ***ipotekle*** ve ***tefecilikle*** sömürürler, kapitalistler sınıfı ise köylüler sınıfını ***devlet vergileriyle*** sömürür." ("Fransa'da Sınıf Mücadeleleri"*)

"Köylünün küçük toprak parçası, artık, kapitalistin tarladan kâr, faiz ve rant elde etmesine ve çiftçinin ücretini nasıl çıkaracağını kendisine bırakmasına izin veren sadece bir bahanedir."

Kural olarak köylü, kapitalist topluma, yani kapitalist sınıfa ücretinin bir bölümünü kendisi devreder, yani

"İrlandalı kiracı çiftçinin seviyesine" düşer — "ve bunların tümü özel mülk sahibi olma bahanesiyle olur". ("Fransa'da Sınıf Mücadeleleri".**)

Peki,

"küçük toprak mülkiyetinin egemen olduğu ülkelerde tahıl fiyatlarının, kapitalist üretim tarzının egemen olduğu ülkelerdekinden daha düşük olmasının nedenlerinden biri nedir"? ("Fransa'da sınıf Mücadeleleri" ("Kapital", Cilt III, 2. Bölüm***)

Bunun nedeni, köylünün topluma (yani kapitalist sınıfa) artı-ürünün bir bölümünü karşılıksız vermesidir.

"Yani" (tahılın ve başka tarımsal ürünlerin) "bu düşük fiyatı kesinlikle üreticilerin emek üretkenliklerinin değil, yoksulluklarının bir sonucudur." ("Kapital", Cilt III, 2. Bölüm****)

Küçük işletmenin normal biçimi olan küçük toprak mülkiyeti, kapitalizmde yozlaşır, çöker ve yok olur.

"Küçük toprak mülkiyeti, doğası gereği, emeğin toplumsal üretici güçlerinin gelişmesini, emeğin toplumsal biçimlerini, sermayenin toplumsal yoğunlaşmasını, büyük ölçekli hayvancılığı, bilimin ilerici uygulanımını dışlar.

---

* *K. Marx, Seçme Yazılar, Cilt II, s. 291. —**Alm. Red.***

** *A.g.e.., s. 290. —**Alm. Red.***

*** *"Kapital", Cilt III, 2. Bölüm, s. 858. —**Alm. Red.***

**** *A.g.e... Cilt III, 2. Bölüm, s. 858. —**Alm. Red.***

> Tefecilik ve vergi sistemi onu her yerde yoksullaştırır. Toprağın fiyatındaki sermaye harcaması bu sermayeyi onun işlenmesinden eksiltir. Üretim araçlarının sonsuz parçalanması ve bizzat üreticilerin tecrit olması."*

(Kooperasyon, yani olağanüstü büyük burjuva-ilerici bir rol oynayan küçük köylü kooperatifleri, bu eğilimi ortadan kaldırmayıp sadece zayıflatır; bu tür kooperasyonun zengin köylülere çok şey, yoksul kitleye ise yok denecek kadar az şey verdiği ve ayrıca bizzat bu kooperatiflerin ücretli emeğin sömürücüleri haline geldiği unutulmamalıdır.)

> "Korkunç bir insan gücü israfı. Üretim koşullarının gittikçe kötüleşmesi ve üretim araçlarının pahalılaşması" "küçük toprak mülkiyetinin zorunlu bir yasası"dır.**

Sanayide olduğu gibi tarımda da kapitalizm, üretim sürecini ancak "üreticilerin kurban edilmesi" pahasına değiştirir.

> "Kır işçilerinin geniş alanlara dağılmış olması onların direnme gücünü kırarken, yoğunlaşma kent işçilerinin direnme gücünü yükseltir. Kent sanayiinde olduğu gibi modern tarımda da emeğin artan üretkenliği ve tasarrufu, bizzat işgücünün tahribi ve eriyip gitmesi pahasına olur. Kapitalist tarımdaki her ilerleme, sadece ***işçiyi*** yağmalama sanatında değil, aynı zamanda ***toprağı yağmalama*** sanatında da bir ilerlemedir... Bu nedenle kapitalist üretim tekniği ve toplumsal üretim süreçlerinin kombinasyonunu ancak tüm zenginlik kaynaklarını, yani ***toprağı ve işçileri*** yok ederek geliştirir." ("Kapital", Cilt I, 13. bölümün sonu***)

SOSYALİZM

Yukarıda söylenenlerden, Marx'ın kapitalist toplumun sosyalist topluma dönüşümünün kaçınılmazlığını tümüyle ve bütünüyle modern toplumun ekonomik hareket yasasından çıkardığı görülmektedir. Bin-

---

* *A.g.e., s. 859.* —***Alm. Red.***

** *A.g.e., s. 859* —***Alm. Red.***

*** *"Kapital", Cilt I, s. 531 ve devamı.* —***Alm. Red.***

lerce biçimde ve sürekli artan bir hızla ilerleyen ve Marx'ın ölümünden beri geçen yarım yüzyılda büyük sanayinin, kapitalist kartel, birlik ve tröstlerin büyümesinde, fakat aynı zamanda mali sermayenin kapsam ve gücünün dev büyümesinde de özellikle açık biçimde görülen emeğin toplumsallaşması, sosyalizmin kaçınılmaz gelişinin bellibaşlı maddi temelidir. Bu dönüşümün zihinsel ve moral itici gücü ve fiziki uygulayıcısı, bizzat kapitalizm tarafından eğitilmiş olan proletaryadır. Proletaryanın burjuvaziye karşı gittikçe daha zengin içeriğe sahip çeşitli biçimlerde dile gelen mücadelesi, kaçınılmaz olarak, proletaryanın siyasi iktidarı ele geçirmesine ("proletarya diktatörlüğü") yönelik politik mücadeleye dönüşecektir. Üretimin toplumsallaşması üretim araçlarının toplumun mülkiyetine geçmesine, "mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi"ne yol açmalıdır. Emeğin üretkenliğinin muazzam ölçüde artması, işgününün kısaltılması, ilkel, dağınık küçük işletmenin kalıntılarının, enkazının yerini mükemmelleştirilmiş kolektif çalışmanın alması — bu geçişin doğrudan sonuçları bunlardır. Kapitalizm tarımla sanayi arasındaki bağı kesin biçimde koparır, fakat aynı zamanda en yüksek gelişimi içinde, bilimin bilinçle uygulanması ve kolektif çalışmanın kombinasyonu temelinde, insan nüfusunun yeni bir dağılımı (böylece gerek kırsal geriliğe, tecrit olmuşluğa ve barbarlığa, gerekse de büyük kentlerde dev kitlelerin doğaya aykırı biçimde üst üste yığılmasına bir son verme) temelinde bu bağın, sanayi ve tarımı birleştirmenin yeni unsurlarını hazırlar. Yeni bir aile biçimi, kadının konumunda ve yeni kuşakların eğitiminde yeni koşullar, modern kapitalizmin en yüksek biçimleri tarafından hazırlanmaktadır: Kadın ve çocuk emeği, ataerkil ailenin kapitalizm tarafından çözülmesi, modern toplumda kaçınılmaz olarak en korkunç, en felaketli ve en iğrenç biçimleri alır; fakat buna rağmen

> "büyük sanayi, kadınlara, her iki cinsten genç insanlara ve çocuklara ev işleri alanının ötesindeki toplumsal olarak örgütlenmiş üretim süreçlerinde tayin edici bir rol vererek ... ailenin ve her iki cinsin ilişkisinin daha yüksek bir biçimi için yeni ekonomik temeli yaratır. Elbette ailenin, birlikte alındıklarında tarihi bir gelişme sırası oluşturan

eski Roma, eski Yunan ve Şarki biçimindense Hıristiyan-Cermen biçiminin mutlak olduğunu düşünmek budalalıktır. Aynı şekilde, gerçi üretim sürecinin işçi için değil, işçinin üretim süreci için var olduğu kendinden bitme vahşi, kapitalist biçimiyle mahvoluşun ve köleliğin bulaşıcı kaynağı olan karma çalışma personelinin her iki cinsten ve çeşitli yaşlarda bireylerden bileşmesinin, uygun koşullar altında tersine, insanca gelişimin kaynağına dönüşeceği açıktır". ("Kapital", Cilt I, 13. Bölümün sonu*)

Fabrika sistemi bize,

"Sadece toplumsal üretimi artırmanın değil, aynı zamanda çok yönlü gelişmiş insanlar üretmenin de tek yöntemi olarak, belli bir yaşın üzerindeki ***bütün*** çocuklar için, ***üretici çalışmayla, ders ve jimnastiği*** birleştirecek olan ***geleceğin eğitiminin*** çekirdeğini"** gösterir.

Marx'ın sosyalizmi, hakeza milliyet ve devlet sorunlarını da, sadece geçmişin açıklanması anlamında değil, aynı zamanda geleceği korkusuzca önceden görme ve bu geleceğe yönelik cesur pratik eylemin gerçekleştirilmesi anlamında da aynı tarihsel zemin üzerinde ortaya koyar. Uluslar, toplumsal gelişmenin burjuva çağının kaçınılmaz ürünü ve kaçınılmaz biçimidir. Ve işçi sınıfı, "kendini ulus olarak yapılandırma"dan, ("asla burjuvazinin anladığı anlamda olmasa da") "ulusal" olmadan güçlenemez, olgunluk çağına giremez ve biçimlenemezdi. Fakat kapitalizmin gelişmesi ulusal sınırları yıktıkça yıkıyor, ulusal ayrılığı ortadan kaldırıyor, ulusal antagonizmaların yerine sınıf karşıtlıklarını koyuyor. Bu nedenle gelişmiş kapitalist ülkelerde "işçilerin vatanının olmadığı" ve en azından uygar ülkelerin işçilerinin "eylem birliği"nin "onun (proletaryanın) kurtuluşunun ilk koşullarından biri" olduğu tamamen doğrudur ("Komünist Manifesto"***). Devlet, bu örgütlü şiddet, toplumun gelişmesinde, toplumun uzlaşmaz *sınıflara* bölündüğü, görünüşte toplumun üstünde duran ve bir ölçüde ondan ay-

* *A.g.e., s. 515 ve devamı.—**Alm. Red.***

** *A.g.e., s. 509.—**Alm. Red.***

*** *K. Marx, Seçme Yazılar, Cilt I, s. 222.—**Alm. Red.***

rılmış bir "erk" olmadan artık var olamayacak olduğu belli bir aşamada kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıktı. Sınıf karşıtlıklarının ta ortasında ortaya çıkan devlet,

> "en güçlü, iktisaden egemen sınıfın devleti haline gelir, devlet aracılığıyla o, siyasi olarak da egemen sınıf haline gelir ve böylece ezilen sınıfı baskı altında tutmak ve sömürmek için yeni araçlar elde eder. Böylece antik devlet herşeyden önce köle sahiplerinin köleleri baskı altında tutmasının devletiyken, aynı şekilde feodal devlet soyluların serf ve bağımlı köylüleri baskı altında tutmasının organıydı ve modern temsili devlet de sermayenin ücretli emeği sömürmesinin aracıdır." (Kendisinin ve Marx'ın görüşlerini anlattığı "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni"nde* Engels.)

Burjuva devletin en özgür ve en ilerici biçimi olan demokratik cumhuriyet bile bu gerçeği bir nebze olsun ortadan kaldırmaz, sadece biçimini değiştirir (hükümetin borsayla bağıntısı, memurların ve basının vs. —doğrudan ve dolaylı— satın alınabilirliği.) Sınıfların ortadan kaldırılmasına götüren sosyalizm aynı zamanda devletin de ortadan kaldırılmasına yol açar.

> "Devletin gerçekten tüm toplumun temsilcisi olarak ortaya çıktığı ilk eylemi, diye yazar Engels "Anti-Dühring"de, toplum adına üretim araçlarına el koyması, aynı zamanda devlet olarak onun son bağımsız eylemidir. Bir devlet erkinin toplumsal ilişkilere müdahalesi alandan alana gereksiz hale gelir ve sonra da kendiliğinden söner. Kişiler üzerinde hükümet etmenin yerini şeyleri idare etmek ve üretim süreçlerini yönetmek alır. Devlet ortadan kaldırılmaz, ***sönüp gider.***"**
>
> "Üreticilerin özgür ve eşit birliği temelinde üretimi yeniden örgütleyen toplum, tüm devlet aygıtını o zaman ait olacağı yere, eski eserler müzesine, iplik çıkrığı ve tunç baltanın yanına koyar." (Engels, "Ailenin ... Kökeni"***)

Son olarak, Marx'ın sosyalizminin, mülksüzleştirenlerin mülksüz-

---

* *Fr. Engels, "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni", Moskova 1934, s. 168.* ***—Alm. Red.***

** *Fr. Engels, "Anti-Dühring", s. 275 ve devamı.* ***—Alm. Red.***

*** *Bkz. "Ailenin ... Kökeni", s. 170.* ***—Alm. Red.***

leştirilmesi döneminde varlığını sürdürecek olan küçük köylülüğe karşı tutumuyla ilgili olarak, Engels'in Marx'ın düşüncelerini ifade eden bir açıklamasına dikkat çekilmelidir:

> "Devlet iktidarını ele geçirdiğimizde, küçük köylüleri, büyük toprak sahiplerine yapmak zorunda olduğumuz gibi (tazminatla ya da tazminatsız farketmez) zorla mülksüzleştirmeyi aklımızdan bile geçiremeyiz. Küçük köylülere karşı görevimiz ilkönce onun özel çiftliğini ve özel toprağını, zorla değil, örnekler ve bu amaçla toplumsal yardım sunma yoluyla kooperatiflere yöneltmekten ibarettir. Ve burada küçük köylülere, şimdiden anlayabilecekleri faydalar vaat eden yeterince olanağımız var." (Fr. Engels, "Fransa ve Almanya'da Köylü Sorunu", "Neue Zeit", XIII. yıllık, 1894, Cilt I, s. 301 ve devamı)

PROLETER SINIF MÜCADELESİNİN TAKTİĞİ

Marx daha 1844/45'te* eski materyalizmin temel kusurlarından birini, yani devrimci pratik faaliyetin koşullarını kavramamış ve bu faaliyetin önemini değerlendirememiş olduğunu ortaya koyduktan sonra, tüm yaşamı boyunca dikkatini teorik çalışmaların yanısıra sürekli olarak proleter sınıf mücadelesinin taktiğine verdi. Marx'ın *tüm* eserleri ve özellikle 1913'te yayınlanan dört cilt halindeki Engels'le mektuplaşmaları** bu bakımdan muazzam bir materyal sunmaktadır. Bu materyal henüz tamamen toplanmış, bir araya getirilmiş, incelenmiş ve üzerinde çalışılmış olmaktan uzaktır. Bu yüzden burada çok genel ve kısa değinmelerle yetinmek zorundayız, bu arada Marx'ın *bu* yan olmadan materyalizmi haklı olarak yarım, tek taraflı ve donuk saydığını vurgulayalım. Marx, proletaryanın taktiğinin baş görevini, diyalektik-materyalist dünya görüşünün tüm önermeleriyle kesin bir uyum içinde

---

* *Lenin burada Marx ve Engels'in eserlerini — Marx'ın "Kutsal Aile", "Alman İdeolojisi" ve "Feuerbach Üzerine Tezler"ini kastetmektedir. —Alm. Red.*

** *Metin içinde bundan sonra verilen sayfa numaraları, Marx-Engels-Külliyatı, Üçüncü Bölüm, Cilt 1-4'e göre yeniden düzenlenmiştir. —Alm. Red.*

belirlemiştir. Sadece, verili bir toplumun istisnasız tüm sınıflarının karşılıklı ilişkilerinin toplamının objektif olarak gözönüne alınması ve dolayısıyla da bu toplumun objektif gelişme aşamasının ve hakeza onunla başka toplumlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin gözönüne alınması, ileri sınıfın doğru bir taktiğinin temeli olarak hizmet edebilir. Bu yapılırken tüm sınıflar ve tüm ülkeler statik değil, dinamik bir biçimde, yani donuk halde değil, (yasaları her sınıfın ekonomik varlık koşullarından kaynaklanan) hareket halinde telakki edilir. Öte yandan hareket sadece geçmişin bakış açısından değil, aynı zamanda geleceğin bakış açısından da telakki edilir — hem de sadece yavaş değişiklikleri gören "evrimciler"in düz anlayışıyla değil, diyalektik olarak telakki edilir: "sonradan yine, yirmi yıla bedel olan günler gelebilecek olmasına rağmen", diye yazıyordu Marx Engels'e, "bu büyüklükteki gelişmelerde 20 yıl bir gün bile etmez". ("Briefwechsel", Cilt III, s. 127.) Proletaryanın taktiği gelişmenin her aşamasında, her an, insanlık tarihinin bu objektif olarak kaçınılmaz diyalektiğini gözönünde bulundurmak zorundadır, bir yandan politik durgunluk dönemlerinden ya da kaplumbağa kadar yavaş, "barışçıl" denilen gelişim dönemlerinden, ileri sınıfın bilinç, güç ve mücadele yeteneğini geliştirmek için yararlanırken, öte yandan bu yararlanma sırasında tüm çalışmasını ilgili sınıfın hareketinin "nihai hedefi"ne göre ayarlayarak, "yirmi yıla bedel" o büyük günlerde büyük görevleri çözmek için onu yetkinleştirmelidir. Bu noktayla ilgili Marx'ın iki düşüncesi özel bir öneme sahiptir: bir tanesi "Felsefenin Sefaleti"nde proletaryanın iktisadi mücadelesi ve iktisadi örgütleri üzerine, diğeri "Komünist Manifesto"da onun politik görevleri üzerine. Birinci düşünce şöyledir:

> "Büyük sanayi, birbirini tanımayan bir yığın insanı tek bir yerde biraraya toplar. Rekabet onların çıkarlarını böler. Fakat ücretlerin korunması, işverenlerine karşı bu ortak çıkar, onları bir ve aynı direniş düşüncesinde birleştirir — ***birlik olmak***... Önce soyutlanmış olan birlikler gruplar oluşturur ve hep birleşik olan sermayeye karşı birliğin korunması, onlar için ücretin korunmasından daha önemli hale gelir. Gerçek bir içsavaş olan bu mücadelede gelecekteki muharebenin ge-

rekli unsurlarının hepsi birleşir ve gelişir. Bir kez bu noktaya ulaştığında, birlik politik bir karakter kazanır."*

Burada, proleterayanın güçlerini "gelecekteki muharebe"ye hazırlama uzun dönemi için, ekonomik mücadelenin ve sendikal hareketin onlarca yıllık program ve taktiğine sahibiz. Tüm bunlar, Marx ve Engels'in, İngiliz işçi hareketi örneğinde gösterdikleri, sınai "refah"ın nasıl "proletaryayı satın alma" ("Briefwechsel", Cilt I, s. 142), onu mücadeleden uzaklaştırma girişimlerine yol açtığına; bu refahın genel olarak işçileri nasıl "demoralize ettiği"ne (a.g.e., Cilt II, s. 257); İngiliz proletaryasının nasıl "burjuvalaştığına, böylece tüm ulusların bu en burjuvasının" (İngiliz ulusunun) . sonunda işi burjuvazinin *yanı sıra* burjuva bir aristokrasi ve burjuva bir proletaryaya sahip olmaya kadar götürmeyi amaçlıyor göründüğü"ne (Cilt II, s. 340); "devrimci enerjisi"nin nasıl "uçup gittiği"ne (Cilt III, s. 135); "İngiliz işçilerinin kendilerini apaçık burjuva enfeksiyonundan kurtarasıya" kadar nasıl az çok uzun bir süre beklemek gerektiğine (Cilt III, s. 138); İngiliz işçi hareketinde "eski Çartistlerin mettle'inin (ateşli ruhunun)" nasıl eksik olduğuna (1866 yılında; Cilt III, s. 319); İngiliz işçi liderlerinin nasıl "radikal burjuvalarla işçiler arasında" (Holyoak üzerine, Cilt IV, s. 242**) bir tür melez haline geldiklerine; İngiltere'nin tekel konumu sonucu ve bu tekel konumu yıkılmadığı sürece, "British workingman'in (İngiliz işçisinin)" nasıl "yerinden kımıldamak istemediği"ne (Cilt IV, s. 511**) dair sayısız ifadeyle karşılaştırılmalıdır. İşçi hareketinin genel gidişatı *(ve sonucu)* ile bağıntı içinde iktisadi mücadelenin taktiği burada hayranlık verici derecede kapsamlı, çok yönlü, diyalektik, gerçekten devrimci bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir.

"Komünist Manifesto", siyasi mücadelenin taktiği üzerine Marksizmin temel tezini ortaya koydu:

"Onlar (komünistler) işçi sınıfının doğrudan önünde duran amaç

* *Marx-Engels-Külliyatı, Birinci Bölüm, Cilt 6, s. 226. —Alm. Red.*

** *Engels'ten Marx'a, 19 Kasım 1869 ve 11 Ağustos 1881. —Alm. Red.*

ve çıkarların elde edilmesi için mücadele ederler, ama mevcut harekette aynı zamanda hareketin geleceğini temsil ederler."*

Buna uygun olarak Marx 1848 yılında Polonya'da "tarım devrimi" partisini, "1846 Krakau isyanını gerçekleştiren partiyi" destekledi. Marx Almanya'da 1848-1849 yıllarında en uç devrimci demokrasiyi destekledi ve sonradan, o zaman taktik üzerine söylediklerini asla geri almadı. Alman burjuvazisini, "halka karşı peşinen ihanete" (ancak köylülükle bir ittifak burjuvaziye hedeflerinin tam olarak gerçekleştirilmesini sağlayabilirdi) "ve eski toplumun taçlı temsilcileriyle uzlaşmaya eğilimli" bir unsur olarak değerlendirdi. Aşağıda Marx'ın, Alman burjuvazisinin burjuva-demokratik devrim dönemindeki sınıfsal konumu hakkında yaptığı kesin tahlilini veriyoruz — bu, toplumu hareketi içinde değerlendiren, hem de sadece hareketin ***geriye dönük*** yanından değerlendirmeyen materyalizmin müstesna bir örneğidir...

"Kendine inançsız, halka inançsız, yukarıya karşı hırlayarak, aşağıya karşı titreyerek... dünya fırtınasından gözü yılmış... hiçbir yöne enerjisiz, her yönden aşırmacı... inisiyatifsiz... — kendini dinç bir halkın ilk gençlik atılımlarını kendi sarsak çıkarlarına göre yönlendirmeye mahkûm gören lanetli bir ihtiyar..." ("Neue Rheinische Zeitung", 1848; "Literarischer Nachlaß", Cilt II, s. 213.)

Yaklaşık yirmi yıl sonra Marx, Engels'e bir mektubunda ("Briefwechsel", Cilt III, s. 234), 1848 devriminin başarısızlığa uğramasının nedeni olarak burjuvazinin, köleliğin rahatlığını özgürlük için mücadele perspektifine dahi yeğlediğini ifade ediyordu. 1848-49 devrimler dönemi sona erdiğinde, Marx her türlü devrim oyununa karşı çıktı (Schapper ve Willich, onlara karşı mücadele) ve görünürde "barışçıl" bir şekilde yeni devrimler hazırlayan yeni dönemde çalışma yapmasını bilmeyi talep etti. Marx'ın bu çalışmanın hangi ruhla taşınmasını istediği, 1856 yılında en kara gericilik döneminde Almanya'daki durumun şu değerlendirilmesinden görülebilir:

"The whole thing in Germany" (Almanya'da bütün mesele) "to back the Proletarian revolution by some second edition of the Peasant

---

* *Bkz. K. Marx, Seçme Yazılar, Cilt I, s. 237.* —***Alm. Red.***

War" (proleter devrimi Köylü Savaşının bir tür ikinci baskısıyla destekleme) "olanağına bağlı olacaktır." ("Briefwechsel", Cilt II, s. 131-132.)

Almanya'da demokratik (burjuva) devrim tamamlanmadığı sürece Marx, sosyalist proletaryanın taktiğinde tüm dikkati köylülüğün demokratik enerjisinin geliştirilmesine verdi. Lassalle'in tutumunun, başka şeylerin yanısıra tam da Junkerlere ve Prusya milliyetçiliğine destek verdiği için, "objektif olarak... tüm işçi hareketini Prusya'ya satmak" olduğu ("Briefwechsel", Cilt III, s. 219) görüşündeydi.

"Tarımın ağırlıkta olduğu bir ülkede..., diye yazıyordu Engels 1865'te, planlanan ortak bir basın açıklaması vesilesiyle Marx'la yaptıkları bir görüş alışverişinde, ... sanayi proletaryası adına yalnızca burjuvaziye saldırmak, fakat bunun yanısıra, kır proletaryasının büyük feodal soyluların kamçısı altında patriyarkal sömürüsünü tek kelimeyle bile anmamak alçaklıktır." ("Briefwechsel", Cilt III, s. 225.)

Almanya'da burjuva-demokratik devrimin tamamlanma döneminin, Prusya ve Avusturya'da sömürücü sınıfların bu devrimi *tepeden* tamamlamanın şu ya da bu yöntemi uğruna mücadele döneminin sona erdiği 1864-1870 döneminde Marx, Bismarck'la flört eden Lassalle'i mahkûm etmekle kalmadı, "Avusturyaseverliğe" kapılan ve partikülarizmi savunan Liebknecht'i de payladı; Marx, gerek Bismarck'a gerek Avusturyaseverlere karşı aynı acımasızlıkla mücadele yürüten devrimci bir taktik talep etti — kendini "galibe", Prusyalı Junkere uydurmayan, bilakis ona karşı devrimci mücadeleyi derhal yeniden başlatan, ***hem de*** Prusya'nın askeri zaferlerinin yarattığı ***koşullara rağmen*** yeniden başlatan bir taktik. ("Briefwechsel", Cilt III, s. 144, 145, 157, 188, 213, 219, 224, 438, 458, 464, 465.) Enternasyonal'in 9 Eylül 1870 tarihli ünlü çağrısında Marx, Fransız proletaryasını zamansız bir ayaklanmaya karşı uyarıyordu; fakat ayaklanma buna rağmen patlak verdiğinde (1871) Marx, "gökyüzünü fethetmeye kalkan" kitlelerin (Marx'ın Kugelmann'a mektubu*) devrimci inisiyatifini coşkuyla se-

* *Marx-Engels, Seçme Mektuplar, 1934, 12 Nisan 1871, s. 253.* ***—Alm. Red.***

lamladı. Marx'ın diyalektik materyalizminin bakış açısından, bu durumda devrimci eylemin yenilgisi, başka birçok durumda olduğu gibi, proleter mücadelenin genel gidişatı ve ***sonucu*** içinde, kazanılmış mevziyi terketmekten, mücadelesiz bir teslimiyetten daha az kötüydü: böyle bir teslimiyet proletaryayı demoralize eder, mücadele yeteneğini sarsardı. Siyasi durgunluk dönemleri ve burjuva legalitesinin egemenliği sırasında legal mücadele olanaklarından yararlanmayı pekâlâ takdir eden Marx, 1877 ve 1878 yıllarında, Sosyalistler Yasası'nın çıkarılmasından sonra, Most'un "devrimci lafazanlığı"nı şiddetle mahkûm etti, fakat o sıralar Olağanüstü Yasa'ya yanıt olarak illegal mücadeleye geçme konusunda derhal kararlılık, metanet, devrimci tavır ve hazırlık sergileyemeyen resmi sosyal-demokrat partiyi bir süre için ele geçirmiş olan oportünizme karşı tavrı da daha şiddetli değilse, daha az şiddetli değildi. ("Briefwechsel", Cilt IV. s. 462, 470, 487, 495, 497; ayrıca bkz. Sorge'ye mektuplar.)

Temmuz-Kasım 1914

MARX VE ENGELS ARASINDAKİ YAZIŞMALAR

Komünizmin Kurucularından Biri Olarak Engels

Bilimsel sosyalizmin ünlü kurucularının yazışmalarının çoktandır ilan edilmiş olan basımı nihayet yayınlandı. Engels vasiyetinde, [yazışmaları —ÇN] yayınlamakla Bebel ve Bernstein'ı görevlendirmişti ve Bebel ölümünden kısa süre önce kendi bölümünün redaksiyon çalışmasını bitirmiştir.

Birkaç hafta önce Stuttgart'ta Dietz Yayınevinden çıkan Marx ve Engels arasındaki yazışmalar, dört büyük cildi kapsıyor. Ciltler, 1844'den 1883'e kadarki muazzam zaman dilimini kapsayan, Marx ve Engels'in toplam 1386 mektubu içeriyor.

Redaksiyon çalışmasını, yani çeşitli dönemlere ait mektuplara önsöz yazılmasını, Ed. Bernstein üstlendi. Bekleneceği gibi, bu çalışma gerek teknik, gerekse de düşünsel bakımdan doyurucu değil. Aşırı oportünist görüşlere doğru o üzücü ünlü "evrimi"nden sonra Bernstein'ın, baştan sona devrimci ruhla dolu olan bu mektupların redaksiyonunu üstlenmemesi gerekirdi. Bernstein'ın önsözleri kısmen içerikten yoksun, kısmen düpedüz yanlış — örneğin, Lassalle ve Schweitzer'in Marx ve Engels tarafından açığa çıkarılmış oportünist hataları-

nın tam, berrak, açık karakterizasyonu yerine şöylesi eklektik lafız ve çıkışlarla karşılaşılıyor: "Marx ve Engels'in Lassalle'in politikasını daima doğru değerlendirdikleri haklı olarak reddedilebilir" (Cilt III, s. XVIII) ya da taktiklerinde Liebknecht'e nazaran Schweitzer'e "çok daha yakın" oldukları (Cilt IV, s. X). *Bu çıkışlar, oportünizmi örtbas* etmek ve şirin göstermekten başka hiçbir şey içermiyor. Ne yazık ki bugünün Alman sosyal-demokrasisinde, Marx'ın birçok hasmına karşı ideolojik mücadelesine eklektik yaklaşım gittikçe yaygınlaşıyor.

Teknik bakımdan şunu söylemek gerekir ki, 4 cildin hepsi için tek fihrist doyurucu biçimde düzenlenmemiş (örneğin Kautsky ve Stirling isimleri eksik); tek tek mektuplara ilişkin notlar çok az ve Sorge'nin yaptığı gibi ilgili mektupların altına yerleştirilmek yerine, redaktörün önsözleri içinde kaybolup gidiyorlar vs.

Yazışmalar'ın fiyatı aşırı yüksek — dört cildin hepsi için yaklaşık 20 ruble. Hiç kuşkusuz yazışmaların tümü daha az gösterişli, keseye daha elverişli bir fiyatla çıkarılabilir ve ayrıca —işçiler arasında geniş şekilde dağıtmak için— ilkesel bakımdan en önemli bölümlerin bir özeti yayınlanabilirdi ve yayınlanmak zorundaydı.

Baskının bütün bu eksiklikleri *yazışmaların tanınmasını* elbette zorlaştıracaktır. Çok yazık, çünkü onun bilimsel ve politik değeri olağanüstü büyük. Marx ve Engels burada okuyucunun karşısına özel bir canlılıkla ve tüm büyüklükleriyle çıkmakla kalmıyor. Marksizmin o zengin teorik içeriği burada son derece açık biçimde gelişiyor, çünkü Marx ve Engels mektuplarda sık sık, bazen birbiriyle istişarede bulunarak ve biri diğerini ikna ederek (eski görüşlere kıyasla) en yeni, en önemli ve en zor noktaları öne çıkarıp açıklayarak, öğretilerinin çeşitli yanlarına geri dönüyorlar.

Tüm dünyanın işçi hareketinin tarihi, en önemli momentleri ve esas noktaları itibariyle, şaşırtıcı bir canlılıkla okuyucunun gözleri önünden geçiyor. İşçi sınıfının ***politikasının*** tarihi daha da değerli. Marx ve Engels çeşitli vesilelerden hareketle, eski ve yeni dünyanın

çeşitli ülkelerinde ve çeşitli tarihi anlarda, işçi sınıfının *siyasi* görevleri sorunlarının *ortaya konuşunda* en ilkesel olanı tartışıyorlar. Ve yazışmaların kapsadığı dönem, tam da işçi sınıfının burjuva demokrasisinden ayrılması dönemi, bağımsız bir işçi hareketinin oluşma dönemi, proleter taktik ve siyasetin temellerinin belirlenmesi dönemidir. İşçi liderlerinin dikkatinin günlük ıvır zıvırla vs. tüketildiği zamanımızda, çeşitli ülkelerin işçi hareketinin, durgunluk ve burjuvazinin çürümesi sonucunda nasıl oportünizmden muzdarip olduğunu ne kadar sık gözlemlemek zorunda kalıyorsak, yazışmaların son derece zengin materyali de o ölçüde değerlidir. Yazışmalar, proletaryanın *temel,* alt-üst edici hedefleri için derin bir anlayış ve aynı zamanda bu devrimci hedeflerin bakış açısından ve oportünizme ya da devrimci lafazanlığa en ufak bir taviz vermeden, anın taktik görevlerin olağanüstü esnek bir şekilde saptanmasını sergiliyor.

Tüm yazışmaların deyim yerindeyse odak noktasını, ifade edilmiş ve tartışılmış düşüncelerin tüm ağının bir araya geldiği o merkezi noktayı neyin oluşturduğunu bir tek sözcükle belirlemeye çalışacak olursak, bu sözcük *diyalektik* olacaktır. Tüm politik ekonominin temelden dönüştürülmesinde diyalektik materyalizmin uygulanması, onun tarihe, doğa bilimlerine, felsefeye, işçi sınıfının politikasına ve taktiğine uygulanması — işte Marx ve Engels'i en çok ilgilendiren şey budur, katkıda bulundukları en önemli ve en yeni şey burada yatmaktadır, devrimci düşüncenin tarihindeki ileriye doğru dahiyane adımları bundan ibarettir.

*

Anlatımın devamında, yazışmalara genel bir bakışın ardından, Marx ve Engels'in en ilginç ifadelerini ve değerlendirmelerini esas hatlarıyla tasvir etmeyi amaçlıyoruz, bunu yaparken asla, mektupların tüm içeriğini tüketme iddiasında değiliz.

1— GENEL BAKIŞ

Yazışmalar, yirmi dört yaşındaki Engels'in 1844 yılında Marx'a yazdığı mektuplarla başlıyor. O zamanın Almanyası'ndaki durum son derece canlı biçimde ortaya konmaktadır. 1844 Eylül sonu tarihli ilk mektup, Engels'in ailesinin yaşadığı ve Engels'in doğduğu Barmen'den gönderilmiştir. Engels o sıralar yirmidört yaşını henüz tam bitirmemişti. Artık aile çevresinde kalmaya katlanamıyor ve uzaklaşmak istiyor. Babası despot biri, oğlunun politik toplantılara katılmasına ve komünist düşünceler taşımasına kızan dindar bir fabrikatör.

> "Gerçekten sevdiğim... annemin hatırı olmasa —diye yazıyor Engels—, burada olduğum birkaç haftaya nasıl katlanacağımı bilemiyorum." "Karşıma hangi darkafalı kuralların ve batıl inançlı endişelerin çıkarıldığına inanamazsın" diye yakınıyor Marx'a.*

Bir aşk hikayesinden dolayı bir süre daha kaldığı Barmen'de olduğu müddetçe Engels babasına pes eder ve yaklaşık iki hafta fabrikanın yazıhanesinde (babası fabrikatördü) çalışır.

> "Bezirgânlık çok iğrenç, diye yazıyor Marx'a, Barmen çok iğrenç, zamanın boşa harcanması çok iğrenç, özellikle de sadece burjuva değil, üstüne üstlük fabrikatör olarak, aktif biçimde proletaryaya karşı çıkan burjuva olarak kalmak çok iğrenç."

"Kendimi —diye devam ediyor Engels— çalışan sınıfın durumu ile ilgili kitabım üzerinde çalışarak teselli ediyorum" (bilindiği gibi bu kitap 1845 yılında yayınlandı ve tüm dünya sosyalist literatürünün en iyi eserlerinden biridir).

> "Bir komünist eğer yazı yazmıyorsa, dış görünüş itibariyle pekâlâ burjuva ve bezirgân olabilir, ama büyük ölçekte komünist propaganda yapmak ve aynı zamanda bezirgânlık ve sanayicilik yapmak olmaz. Gidiyorum. Üstelik gayet radikal-hıristiyan Prusyalı bir aile içindeki gevşetici yaşam — *artık yürümüyor, zamanla bir Alman küçük-burjuvası haline gelip komünizmin içine küçük-burjuvalığı taşıyabilirim.*"**

---

* *Marx-Engels-Külliyatı, Üçüncü Bölüm, Cilt I, s. 20 ve devamı —**Alm. Red.***

** *A.g.e., s. 12 ve devamı. —**Alm. Red.***

Genç Engels böyle yazıyordu. 1848 Devrimi'nden sonra yaşam onu, babasının yazıhanesine geri dönmeye ve uzun yıllar boyunca "bezirgân" olmaya zorladı, fakat o sağlam kalmayı, kendisine hıristiyan-Prusyalı değil, aksine bambaşka bir çevre, düşüncedaşlarından oluşan bir çevre yaratmayı, yaşamı boyunca "komünizmin içine küçük-burjuvalığı taşıma"nın amansız bir düşman olmayı bildi.

1844 yılında Alman taşrasındaki toplumsal yaşam, 20. yüzyılın başında, 1905 Devrimi'nden önceki Rus toplumsal yaşamına benzemektedir. Herkes politikaya akın eder, herkes hükümete karşı muhalif başkaldırıyla alevlenir, papazlar ateizmlerinden dolayı gençliğe ateş püskürür, burjuva ailelerin çocukları ebeveynlerini "hizmetçilere veya işçilere aristokratça davranmaya" kalktıklarında, şiddetle azarlarlar.

Genel muhalif ruh hali ifadesini, herkesin kendisini komünist göstermesinde bulur:

> "Barmen'de polis komiseri komünist", diye yazar Engels Marx'a. "Köln'de, Düsseldorf'ta, Elberfeld'de bulundum... Nereye dönsen, nereye baksan, her yerde ayağına komünistler dolanıyor. Seel adında karikatürist ve tarihi olayları çizen bir ressam olma yolundaki çok öfkeli bir komünist iki ay içinde Paris'e gidiyor, onu size yollayacağım, coşkulu karakteri,... müzik sevgisiyle bu çocuk hoşunuza gidecek ve karikatürist olarak da çok işe yarayabilir."*
>
> "Burada Elberfeld'de mucizevi şeyler oluyor. Dün" (22 Şubat 1845'te yazılmıştır) "kentin en büyük salonu ve ilk otelinde üçüncü komünist toplantımızı yaptık. Birincisinde 40, ikincisinde 130, üçüncüsünde en az 200 kişi vardı. Para aristokrasisinden épicerie'ye** kadar tüm Elberfeld ve Barmen oradaydı — proletarya hariç."***

Engels kelimesi kelimesine böyle yazıyor. O zamanlar Almanya'da herkes komünistti — proletarya hariç. Komünizm, herkesin ve en çok da burjuvazinin muhalif ruh halinin ifade biçimiydi.

---

* *A.g.e., s. 1 ve devamı.* —***Alm. Red.***

** *Bakkallar.* —***Alm. Red.***

*** *A.g.e., s. 14.*—***Alm. Red.***

"Dünyada hiçbir şeyle ilgilenmeyen en aptal, en tembel, en darkafalı insanlar, neredeyse komünizme bayılmaya başlıyorlar."*

O zamanlar komünizmin baş kâhinliğini yapanlar, bizim Narodniklerimiz, "Sosyal-Devrimciler"imiz, "Halkçı Sosyalistler"imiz vb. türünden kişilerdi, yani aslına bakılırsa, hükümete karşı az çok kızgın iyi niyetli burjuvalardı.

Ve bu koşullar altında, sayısız sahte sosyalist akım ve fraksiyonun ortasında Engels, bir sürü iyi insan, ateşli devrimci, ama kötü komünistle kopuşmaktan çekinmeden, kendisine ***proleter*** sosyalizme giden yolu açtı.

Yıl 1846. Engels Paris'te. Paris o dönemde politikayla ve çeşitli sosyalist teoriler üzerine tartışmalarla kaynıyor. Engels istekle sosyalizmi inceler, Cabet, Louis Blanc ve diğer önde gelen sosyalistlerle şahsen tanışır, yazı kurullarında ve çevrelerde dolaşır.

Dikkatini herşeyden önce, o zamanlar en ciddi ve en yaygın sosyalist öğretiye — Proudhonizme yöneltir. Ve daha Proudhon'un "Sefaletin Felsefesi" kitabının yayınlanmasından (Ekim 1846; Marx'ın yanıtı, ünlü "Felsefenin Sefaleti" eseri 1847'de yayınlanmıştır) önce Engels, o zamanlar özellikle Alman sosyalisti Grün'ün azametle savunduğu Proudhon'un temel düşüncelerini acımasız bir alay ve olağanüstü bir derinlikle eleştirdi. Mükemmel bildiği İngilizce (Marx çok sonraları öğrenmiştir) ve İngiliz edebiyatı Engels'e hemen (18 Eylül 1846 tarihli mektup), Proudhon'un ünlü "emek pazarları"nın İngiltere'deki iflas örneklerine dikkat çekme olanağı verdi. Proudhon sosyalizmin ***ırzına geçiyor*** diye kızıyor Engels, Proudhon'a göre işçiler sermayeyi ***tümüyle satın almalılar***.

Yirmialtı yaşındaki Engels, baş temsilcisi olarak Grün'ün adını verdiği "gerçek sosyalizm"i —bu ifadeyi onun 23 Ekim 1846 tarihli mektubunda "Komünist Manifesto"dan çok önce görüyoruz— deyim

* *A.g.e., s. 14.* ***—Alm. Red.***

yerindeyse mahvediyor. "Anti-proleter, küçük-burjuva, avare" bir öğreti, "kuru sersemlik", her türlü "insanlık eğilimleri", "'kaşık komünizmi'ne duyulan batıl inançlı hayalet korkusu", insanlık için "barışçıl mutluluk planları" — bunlar Engels'in, Marx öncesi sosyalizmin ***her*** türüyle ilgili ifadeleridir.

> "Proudhon'un birlik planı üzerine üç akşam tartışıldı, diye yazıyor Engels. Başlangıçta neredeyse bütün klik karşımdaydı, sonuçta sadece Eisermann ile diğer üç Grüncü kaldı. Esas mesele, şiddete dayalı devrimin zorunluluğunu kanıtlamaktı..." (23 Ekim 1846). "Sonunda patladım... ve heriflere düpedüz saldırdım... böylece komünizme açık bir saldırıda bulunmalarını sağladım... Yani, daha fazla tartışmaya girmeden önce, burada komünistler olarak biraraya gelip gelmediğimizin oylanması gerektiğini açıkladım... Bu, 'insanlığın selameti için' burada olduklarını temin etmeye başlayan Grüncülerde büyük bir dehşet uyandırdı... ayrıca komünizmin ***aslında*** ne olduğunu daha öğrenmeleri gerekiyordu... Onlara... yan çizmeye ve önerilen oylamadan kaçınmaya vesile oluşturacak hiçbir şey içermeyen son derece basit bir tanımlama yaptım. Yani komünistlerin amaçlarını şöyle tanımladım: 1) burjuvalarınkinin tersine proleterlerin çıkarlarını kabul ettirmek; 2) bunu özel mülkiyeti ortadan kaldırarak ve yerine mal ortaklığını koyarak gerçekleştirmek; 3) bu amaçları hayata geçirirken, şiddete dayalı, demokratik devrimden başka hiçbir araç tanımamak.*" (1848 devriminden bir buçuk yıl önce yazılmıştır.)

Tartışma, konferansın 2 Grüncüye karşı 13 oyla Engels'in tanımını benimsemesiyle sonuçlandı. Bu konferanslara yaklaşık 20 marangoz kalfası katılmıştı. Almanya Sosyal-Demokrat İşçi Partisi'nin temel taşları 67 yıl önce Paris'te işte böyle atıldı.

Bir yıl sonra, 24 Kasım 1847 tarihli mektupta Engels Marx'a, kaleme almış olduğu "Komünist Manifesto"nun taslağı hakkında bilgi veriyor, bu arada başka şeylerin yanısıra önceden amaçlanan ilmihal biçimine karşı çıkıyor. Engels şöyle yazıyor:

> "Komünizm nedir?'le başlıyorum ve hemen ardından proletarya — oluşum tarihi, önceki işçilerden farkı, proletarya-burjuvazi karşıtlı-

---

* *A.g.e., s. 49 ve devamı.* —***Alm. Red.***

ğının gelişimi, krizler, sonuçlar... ve son olarak komünistlerin parti politikası."*

Engels'in, tüm dünyaya ulaşan ve bugüne dek bütün temel noktalarda sanki dün yazılmış gibi doğru, canlı ve güncel olan bir eserin ilk taslağı üzerine bu tarihi mektubu, modern sosyalizmin kurucularının adları olarak Marx ve Engels'in adlarının haklı olarak yanyana konduğunu açıkça gösteriyor.

Ekim 1913

---

* *A.g.e., s. 88.* —***Alm. Red.***

KARL MARX'IN ÖĞRETİSİNİN TARİHİ YAZGILARI

Marx'ın öğretisinde esas mesele, sosyalist toplumun yaratıcısı olarak proletaryanın dünya çapındaki tarihi rolünün açıklığa kavuşturulmasıdır. Tüm dünyadaki olayların seyri, Marx tarafından ortaya konduktan sonra bu öğretiyi doğrulamış mıdır?

Marx bu öğretiyi ilk kez 1844'te ortaya koydu. Marx ve Engels'in 1848 yılında yayınlanan "Komünist Manifesto"su, bu öğretinin bütünlüklü, sistematik, bugüne kadar aşılamamış bir açıklamasını yapar. O zamandan beri dünya tarihi açıkça üç ana döneme ayrılır. 1) 1848 Devrimi'nden Paris Komünü'ne (1871) kadar; 2) Paris Komünü'nden Rus Devrimi'ne (1905) kadar; 3) Rus Devrimi'nden bu yana.

Bu dönemlerin her birinde Marx'ın öğretisinin yazgısına bir göz atalım.

I

Birinci dönemin başlarında Marx'ın öğretisi kesinlikle egemen değildir. Sosyalizmin sayısız fraksiyon veya akımlarından sadece biridir. Egemen olanlar, esas itibariyle bizim Narodnizmle akraba sosyalizm biçimleridir: tarihsel hareketin materyalist temeli kavranmamak-

ta, kapitalist toplumun her sınıfının rol ve önemi ortaya konamamakta, demokratik dönüşümlerin burjuva özü "halk", "adalet", "hukuk" gibi çeşitli sahte sosyalist laflarla örtülmektedir.

1848 Devrimi, Marx ***öncesi*** sosyalizmin bütün bu gürültücü, alacalı ve yaygaracı biçimlerine ölümcül bir darbe indirir. Devrim, bütün ülkelerde çeşitli toplumsal sınıfları ***eylem içinde*** gösterir. 1848 Haziran günlerinde Paris'te işçilerin cumhuriyetçi burjuvazi tarafından toplu halde kurşunlanması, ***yalnızca*** proletaryanın doğası itibariyle sosyalist olduğunu kesinlikle gösterir. Liberal burjuvazi, bu sınıfın bağımsızlığından, herhangi bir gericilikten duyduğu korkudan yüz kat daha fazla korkar. Korkak liberalizm onun önünde secdeye kapanır. Köylülük feodalizmin kalıntılarının yok edilmesiyle yetinir ve düzenin yanına geçer, sadece arasıra ***işçi demokrasisi ve burjuva liberalizmi*** arasında yalpalar. ***Sınıflardan bağımsız*** bir sosyalizme ve ***sınıflardan bağımsız*** bir siyasete ilişkin bütün öğretilerin düpedüz saçmalık olduğu anlaşılır.

Paris Komünü (1871), burjuva dönüşümlerin bu gelişimini tamamlar; cumhuriyet, yani sınıf ilişkilerinin en az üstü örtülü biçimde ortaya çıktığı devlet örgütlenmesi biçimi, sağlamlaşmasını yalnızca proletaryanın kahramanca cesaretine borçludur.

Bütün diğer Avrupa ülkelerinde daha karmaşık ve daha az tamamlanmış bir gelişme aynı biçimde gelişmiş burjuva toplumuna götürür. Birinci dönemin (1848–1871), yani fırtınalar ve devrimler döneminin sonuna doğru Marx öncesi sosyalizm ***ölür.*** Bağımsız ***proleter*** partiler ortaya çıkar: I. Enternasyonal (1864–1872) ve Alman sosyal-demokrasisi.

II

İkinci dönem (1872–1904), birincisinden "barışçıl" karakteriyle, devrimlerin olmamasıyla ayrılır. Batı, burjuva devrimlerini tamamlamıştır. Doğu ise onlar için henüz olgunlaşmamıştır.

Batı, gelecek dönüşümler döneminin "barışçıl" hazırlıkları dönemine girer. Her yerde, burjuva parlamentarizminden yararlanmayı, kendi günlük basınını, kendi eğitim kurumlarını, sendikalarını, kooperatiflerini yaratmayı öğrenen sosyalist, temeli itibariyle proleter partiler ortaya çıkar. Marx'ın öğretisi tam bir zafer kazanır ve — ***her yerde gelişir***. Gelecek savaşlara hazırlık olarak yavaş ama kararlı bir biçimde, proletaryanın güçlerinin biriktirilmesi ve toparlanması süreci yaşanır.

Tarihin diyalektiği öyledir ki, Marksizmin teorik zaferi, onun düşmanlarını Marksist ***kılığa bürünmeye*** zorlar. İçten içe çürümüş olan liberalizm, sosyalist ***oportünizm*** olarak yeniden canlanmaya çalışır. Güçlerin büyük savaşlara hazırlanması dönemini bunlar, bu savaşlardan vazgeçmek olarak yorumlarlar. Ücret köleliğine karşı mücadele için kölelerinin durumlarının düzeltilmesini, sanki köleler özgür olma haklarını birkaç kuruşa satıyorlarmış gibi yorumlarlar. Korkakça, "toplumsal barış"ı (yani köle sahipleriyle barış), sınıf mücadelesinden vazgeçmeyi vb. öğütlerler. Sosyalist parlamenterler arasında, işçi hareketinin çeşitli bürokratları ve "sempatizan" aydınlar arasında birçok taraftar bulurlar.

III

Oportünistler "demokrasi" altında "toplumsal barış"ın hüküm sürdüğü ve fırtınaların zorunlu olmadığı üzerine övgüler dizedururken, Asya'da, dünyayı sarsacak şiddetli fırtınaların yeni bir merkezi ortaya çıktı. Rus devrimini, Türk, İran ve Çin devrimleri izledi. Bugün tam da bu fırtınalar ve onların Avrupa'daki "yankıları" çağında yaşıyoruz. Çeşitli "uygar" sırtlanların diş biledikleri büyük Çin Cumhuriyeti'nin yazgısı ne olursa olsun, dünyada hiçbir güç Asya'da eski serfliği geri getiremez, Asyalı ve yarı-Asyalı ülkelerdeki halk kitlelerinin kahraman demokratik ruhunu süpürüp atamaz.

Kitle mücadelesini hazırlama ve geliştirme koşullarını göz önünde bulundurmayan kimi kişiler, Avrupa'da kapitalizme karşı tayin edi-

ci mücadelenin uzun süre geri kalması yüzünden umutsuzluğa ve anarşizme sürüklendiler. Bugün bu anarşist umutsuzluğun ne denli dar görüşlü ve yüreksiz olduğunu görüyoruz.

800 milyon nüfusuyla Asya'nın, Avrupa'da uğrunda mücadele edilen aynı ülküler için mücadeleye girmesi olgusundan umutsuzluk değil, güven duymamız gerekir.

Asya devrimleri bize, liberalizmin aynı karaktersizliğini ve alçaklığını, demokratik kitlelerin bağımsız hareket edebilmelerinin aynı büyük önemini ve proletaryanın kendini her türlü burjuvaziden aynı şekilde açıkça ayırdığını gösterdi. Kim, gerek Avrupa'nın ve gerekse Asya'nın deneyimlerinden sonra, ***sınıflardan bağımsız*** bir politikadan ve ***sınıflardan bağımsız*** bir sosyalizmden söz ederse, o kafese kapatılarak bir Avustralya kangurusunun yanında sergilenmeyi hak etmiş olur.

Asya'dan sonra Avrupa da hareketlenmeye başladı — ama Asya tarzında değil. 1872–1904 "barışçıl" dönemi bir daha geri gelmemek üzere geçmişte kalmıştır. Pahalılık ve tröstlerin baskısı, ekonomik mücadeleyi şimdiye dek görülmedik biçimde şiddetlendirmiş, ve liberalizm tarafından en fazla demoralize edilmiş olan İngiliz işçilerini bile harekete geçirmiştir. Gözlerimizin önünde bir siyasi kriz, "en bağnaz" burjuva-junker ülke olan Almanya'da bile olgunlaşıyor. Çılgınca silahlanma ve emperyalizmin politikası, bugünkü Avrupa'da daha çok bir barut fıçısına benzeyen bir "toplumsal barış" yaratmıştır. ***Tüm*** burjuva partilerinin parçalanması ve proletaryanın olgunlaşması, önüne geçilemez bir biçimde ilerliyor.

Marksizmin ortaya çıkışından bu yana, dünya tarihinin her üç büyük dönemi de onu yeniden doğrulamış ve ona yeni zaferler getirmiştir. Ama proletaryanın öğretisi olarak Marksizme daha da büyük bir zaferi, önümüzdeki tarihsel dönem getirecektir.

14 (1) Mart 1913

MARKSİZMİN TARİHİ GELİŞİMİNİN BAZI ÖZELLİKLERİ ÜZERİNE

Öğretimiz, diyordu Engels, kendisini ve ünlü arkadaşını kastederek, bir dogma değil, bir eylem kılavuzudur. Marksizmin çoğu kez gözardı edilen bir yanı bu klasik cümlede şaşılacak bir güç ve çarpıcılıkla vurgulanır. Marksizmin bu yanını gözardı edersek, onu tek yanlılaştırır, tahrif eder, cansızlaştırır, yaşayan ruhunu ondan ayırır, onun en önemli teorik temellerini —diyalektiği, çok yönlü ve çelişkilerle dolu tarihsel gelişim teorisini— baltalar; tarihin her yeni dönemecinde değişebilecek olan dönemin belirli pratik görevleriyle bağını sarsarız.

Özellikle günümüzde Rusya'da Marksizmin yazgısıyla ilgilenenler arasında Marksizmin tam da bu yanını gözardı eden insanlara rastlanıyor. Oysa son yıllarda Rusya'da eylemin koşullarını, dolayısıyla da eylemin görevlerini ilk planda ve doğrudan belirleyen sosyal ve politik durumu olağanüstü bir hız ve olağanüstü bir şiddetle değiştiren ani dönemeçlerden geçtiği herkes için açıktır. Elbette, sınıflar arasındaki temel ilişki değişmezse tarihin dönemeçlerinde değişmeyecek olan genel ve temel görevlerden söz etmiyorum. Rusya'nın bu ekonomik (ve sadece ekonomik değil) evriminin genel doğrultusunun, hakeza Rus toplumunun çeşitli sınıfları arasındaki temel ilişkinin, diyelim ki son altı yıl içinde değişmediği tamamen açıktır.

Buna karşılık somut sosyal ve politik durumun değişmesi gibi, acil ve dolaysız eylemin görevleri de bu süre içinde çok çarpıcı biçimde değişmiştir, ve ***dolayısıyla*** canlı bir doktrin olarak Marksizmde de onun ***çeşitli*** yanları öne çıkmak ***zorundaydı.***

Bu düşünceleri açımlamak için son altı yılda somut sosyal ve siyasal durumdaki değişikliğin neler olduğunu incelemek istiyoruz. Bu noktada önümüze hemen bu dönemin ayrıldığı her biri üçer yıllık iki zaman dilimi çıkıyor: Bu dilimlerden biri yaklaşık 1907 yazıyla, diğeri 1910 yazıyla sona ermiştir. İlk üç yıllık dönem, tamamen teorik olarak bakıldığında, Rusya'nın devlet düzeninin esaslarının hızla değişimiyle karakterize olur; bu değişikliklerin seyri son derece eşitsiz, her iki yana salınımların genliği çok büyük olmuştur. "Üstyapı"daki bu değişikliklerin sosyal ve ekonomik temeli, Rus toplumunun ***tüm*** sınıflarının, tarihte eşine ender rastlanan bir biçimde ***en çeşitli*** alanlarda (Duma içinde ve dışında faaliyet, basın, örgütler, toplantılar vs.) açık, heybetli ve kitlesel eylemiydi.

Buna karşılık ikinci üç yıl —daha önce de söylediğimiz gibi bu kez kendimizi salt teorik "sosyolojik" bakış açısıyla sınırlıyoruz— öyle yavaş bir evrimle karakterize olur ki, buna neredeyse durgunluk denebilir. Devlet düzeninde herhangi belirgin bir değişiklik yoktur. Daha önceki dönemdeki eylemlerin gerçekleştiği "sahneler"in çoğunluğunda ***sınıfların*** açık ve çok yönlü eylemi ya yoktur, ya da yok denecek kadar azdır.

İki dönemi arasındaki benzerlik, her iki dönemde de Rusya'nın evriminin eski, kapitalist evrim olarak kalmasıdır. Bu ekonomik evrimle, bir dizi feodal, ortaçağ kurumlarının varlığı arasındaki çelişki bertaraf edilmedi, eskisi gibi kaldı ve şu ya da bu kuruma belli bir kısmi burjuva niteliğin sızmasıyla zayıflamayıp, daha da şiddetlendi.

İki dönem arasındaki fark, ilk dönemde tarihsel eylemin ön planında, yukarıda sözü edilen hızlı ve eşitsiz değişikliklerin sonucunun nasıl olacağı sorusunun durmasıydı. Bu değişikliklerin içeriği, Rusya'daki evrimin kapitalist niteliğinden dolayı burjuva olmak zorundaydı, fakat burjuvazi var, burjuvazi var. Az çok ılımlı bir liberalizm gö-

rüşünü benimseyen orta ve büyük burjuvazi, sınıfsal konumu nedeniyle bile ani değişikliklerden korkuyor ve gerek tarım düzeninde, gerekse de siyasi "üstyapı"da eski kurumların önemli kalıntılarının muhafaza edilmesine çabalıyordu. "Elinin emeğiyle" yaşayan köylülükle içiçe geçmiş kır küçük-burjuvazisi, her türlü olası ortaçağ kalıntılarına çok daha az yer bırakan *farklı* burjuva dönüşümler için çaba sarfetmek zorundaydı. Olaylara bilinçli tavır takındıkları ölçüde ücretli işçiler, her ikisi de burjuva rejim çerçevesi içinde kalan, fakat bu rejimin çok farklı biçimlerini, gelişiminin tamamen farklı hızını, ilerici etkilerinin farklı boyutlarını belirleyen iki farklı eğilimin bu çatışmasına kesin bir tavır takınmak zorundaydılar.

Böylece, son üç yıllık dönem, Marksizmde, taktik sorunlar diye adlandırılan sorunları tesadüfen değil zorunlu olarak ön plana çıkarmıştır. Bu sorunlardaki anlaşmazlıkların ve görüş ayrılıklarının, her türden "Vek"çilerin düşündüğü gibi, "aydın" tartışmaları olduğu, "olgunlaşmamış proletarya üzerinde nüfuz sağlama mücadelesi" olduğunu, bunların "aydınların proletaryaya intibakını" ifade ettiğini düşünmek kadar yanlış bir şey yoktur. Tersine, tam da sözkonusu sınıf olgunlaştığı içindir ki, Rusya'nın tüm burjuva gelişiminin iki farklı eğiliminin çatışmasına kayıtsız kalamamış, ve bu sınıfın ideologları, (dolaysız ya da dolaylı, doğrudan ya da aksi yansımayla) bu farklı eğilimlere uygun teorik formülasyonlar vermekten kaçınamamışlardır.

İkinci üç yıllık dönemde Rusya'nın burjuva gelişiminin farklı eğilimlerinin çarpışması gündemde ***değildi,*** çünkü bu ***iki*** eğilim "dinozorlar" tarafından baskı altına alınmış, geriye itilmiş, içe sürülmüş, bir süre için bastırılmıştır. Ortaçağ dinozorları sadece ön planı kaplamakla kalmamış, aynı zamanda burjuva toplumunun en geniş kesimlerinin yüreklerini "Vek" ruhuyla, korkaklık, döneklik ruhuyla doldurmuştur. Eskiyi değiştirmenin iki yönteminin çarpışması değil, her türlü değişikliğe inançsızlık, "boyun eğme" ve "pişmanlık" ruhu, anti-sosyal öğretilere duyulan coşku, mistisizm modası vs. — yüzeyde olan bunlardı.

Ve bu göze batacak kadar çarpıcı değişiklik ne bir rastlantıydı, ne

de sadece "dış" baskının sonucuydu. Önceki dönem, nesillerdir, yüzyıllardır kendilerine yabancı politik sorunların dışında kalmış olan halk kesimlerini öylesine karıştırmıştı ki, "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi", temel sorunlarla yeni bir meşguliyet, teoriye, işin ABC'sine, temelden öğrenmeye yeni bir ilgi doğal ve kaçınılmaz olmuştu. Aniden uzun uykularından uyanan ve kendilerini aniden en önemli problemlerle karşı karşıya bulan milyonlar, bu seviyede daha fazla kalamazlardı, bir ara vermeden, temel sorunlara geri dönmeden, son derece zengin öğretileri "öğütme" ve çok daha geniş bir kitleye, yeniden ileriye yürüme, fakat çok daha sağlam, çok daha bilinçli, çok daha emin ve çok daha kararlı bir şekilde ileriye yürüme olanağı vermeye yardım edecek yeni bir hazırlık olmadan yapamazlardı.

Tarihsel gelişmenin diyalektiği öyleydi ki, birinci dönemde ülke yaşamının bütün alanlarında dolaysız değişikliklerin gerçekleştirilmesi, buna karşılık ikincisinde deneyimlerin hazmedilmesi, geniş katmanlarca özümsenmesi, bu deneyimlerin, deyim yerindeyse, yeraltına, çeşitli sınıfların geri kalmış saflarına nüfuz etmesi gündemde oldu.

Tam da Marksizm ölü bir dogma, bütün zamanlar için tamamlanmış, hazır, değişmez bir öğreti değil, canlı bir eylem kılavuzu olduğu içindir ki, tam da bunun içindir ki, toplumsal yaşam koşullarındaki göze batacak kadar çarpıcı değişiklikleri yansıtmak zorundaydı. Değişikliğin yansıması derin bir çöküş, dağınıklık, her türlü sapma, kısacası Marksizmin çok ciddi bir ***iç*** kriziydi. Bu çöküşü kesinkes savuşturmak, Marksizmin ***temelleri*** için kararlı ve inatçı mücadele yürütmek yeniden güncel hale gelmişti. Görevlerini formüle ederken Marksizme yan çizemeyen sınıfların olağanüstü geniş kesimleri, önceki dönemde Marksizmi son derece tek yanlı, tahrif edilmiş şekilde benimsemiş, şu ya da bu "şiarı", taktik sorunların şu ya da bu yanıtını ezberlemişler, fakat bu yanıtların Marksist kıstaslarını ***kavramamışlardı.*** Toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi", Marksizmin en soyut ve en genel felsefi temellerinin "revizyonu"na yol açtı. Çeşitli idealist varyasyonlarıyla burjuva felsefesinin et-

kisi ifadesini, Marksistler arasındaki Machçı salgında buldu. Ezberlenmiş fakat anlaşılmamış, iyice düşünülmemiş "şiarlar"ın yinelenmesi, pratikte, açık ya da utangaç "Otzovizm" türünden ya da Otzovizmi Marksizmin "haklı bir varyasyonu" olarak kabul etme türünden kesinlikle gayri-Marksist, küçük-burjuva akımlarla aynı kapıya çıkan boş lafazanlığın güçlü bir şekilde yayılmasına yol açtı.

Öte yandan burjuvazinin en geniş katmanlarını sarmış olan "Veki" ruhu, döneklik ruhu, Marksist teori ve pratiği "ılımlılık ve ihtimam" çerçevesine sokmaya çalışan eğilime de nüfuz etti. Burada sadece, "hiyerarşi" ve "hegemonya" vs. üzerine baştan sona liberal ruhla dolu itirazları gizleyen lafız Marksist kalmıştır.

Elbette bu itirazları tahlil etmek bu makalenin görevi olamaz. Marksizmin yaşadığı krizin derinliği, bu krizin bugünkü dönemde tüm toplumsal ve ekonomik krizle bağıntısı üzerine yukarıda söylenenleri örneklemek için buna işaret etmek yeter. Bu krizin ortaya attığı sorunlar görmezden gelinemez. Bunları lafla geçiştirmeye çalışmaktan daha zararlı ve ilkesiz bir şey yoktur. Krizin derinliğini ve onunla mücadelenin zorunluluğunu kavramış *tüm* Marksistlerin, burjuva etkinin Marksizmin değişik "yol arkadaşları"na yayılmasıyla tamamen ters taraflardan tahrif edilen Marksizmin teorik temellerini ve temel tezlerini savunmak amacıyla birleşmelerinden daha önemli bir şey yoktur.

Önceki üç yıl, geniş katmanları toplumsal yaşama bilinçli katılıma uyandırdı, bunlar çoğunlukla ilk kez şimdi Marksizmi doğru biçimde tanımaya başlıyorlar. Burjuva basını burada geçmişte olduğundan çok daha fazla karışıklıklar yaratıyor ve bunları daha geniş çevrelere yayıyor. Marksizm içindeki bir çözülme bu koşullar altında özellikle tehlikelidir. Bu nedenle bugün bu çözülmenin kaçınılmazlığının nedenlerini anlamak ve ona karşı tutarlı bir mücadele için birleşmek, Marksistler için, kelimenin doğrudan ve tam anlamıyla çağın görevidir.

RUSYA'DA İŞÇİ BASININ GEÇMİŞİNDEN

Rusya'da işçi basınının tarihi demokratik ve sosyalist hareketin tarihiyle kopmaz biçimde bağlıdır. O nedenle, işçi basınının hazırlanması ve oluşumunun neden başka bir yolu değil de bu yolu izlediği ancak kurtuluş hareketinin ana aşamaları bilinirse gerçekten anlaşılabilir.

Rusya'da kurtuluş hareketi, harekete damgasını vuran Rus toplumunun üç ana sınıfına uygun olarak üç ana aşamadan geçmiştir: 1) soyluluk dönemi, yaklaşık 1825'ten 1861'e kadar; 2) Raznoçintsi ya da burjuva-demokratik dönem, yaklaşık 1861'den 1895'e kadar; 3) proleter dönem, 1895'ten günümüze kadar.

Soyluluk döneminin önde gelen adamları Dekabristler ve Herzen'di. Bu dönemde, serflik koşulları altında, serf, yasal hakları olmayan, "aşağı", "bayağı" zümrenin genel kütlesi içinden bir işçi sınıfının ayrılmasından söz bile edilemezdi. O zamanlar işçi basınının (proleter-demokrat, ya da sosyal-demokrat basının) öncüsü, başta Herzen'in "Kolokol"ü * olmak üzere sansürsüz genel demokratik basındı.

Dekabristler'in Herzen'i uyandırmaları gibi, Herzen ve onun "Ko-

* *"Çan" —Alm. Red.*

lokol'ü de soyluluktan değil, memurlar, küçük-burjuvazi, tüccarlar ve köylülükten gelen liberal ve demokrat burjuvazinin aydın temsilcileri olan Raznoçintsi'nin uyanmasını sağladı. Soyluların kurtuluş hareketimizden Raznoçintsi tarafından tamamen uzaklaştırılmasının öncüsü, daha serflik koşulları altında V. G. Belinski idi. Belinski'nin yazınsal faaliyetinin bilançosunu çıkaran ünlü "Gogol'e Mektup"u, bugüne kadar muazzam, canlı önemini korumuş olan sansürsüz demokratik basının en iyi ürünlerinden biriydi.

Serfliğin yıkılması, genelde kurtuluş hareketinin, özelde sansürsüz basının en önemli, kitlesel olarak ortaya çıkan temsilcileri olarak Raznoçintsi'nin öne çıkardı. Narodizm, Raznoçintsiler'in görüşlerine uygun düşen egemen eğilim oldu. Narodizm hiçbir zaman, bir sosyal akım olarak kendisini sağda liberalizmden ve solda anarşizmden ayırabilme durumunda olamadı. Fakat Herzen'den sonra Narodniklerin görüşlerini geliştiren Çernişevski, Herzen'e göre ileriye doğru büyük bir adım attı. Çernişevski çok daha tutarlı ve militan bir demokrattı. Yapıtlarından sınıf mücadelesinin ruhu yayılır. Kadetlerin ve Tasfiyecilerin bugün de nefret ettiği Çernişevski, liberalizmin ihanetlerini teşhir etme çizgisini şiddetle uyguladı. Ütopik sosyalizmine rağmen Çernişevski kapitalizmin acayip derin bir eleştirmeniydi.

Altmışlı ve yetmişli yıllar dönemi, daha o zaman "kitlelere" ulaşmaya başlayan mücadeleci demokrat ve ütopik-sosyalist içerikte tam bir dizi sansürsüz basın ürünlerine tanık olmuştu. Ve o dönemin etkin kişileri arasında Pyotr Alekseyev, Stepan Halturin gibi işçiler son derece önemli bir yer alıyorlardı. Fakat genel Narodizm akımı içinden proleter-demokratik akımın ayrılması mümkün değildi. Proleter demokratik akımın ayrılması ancak Rus Marksizmiinin ("Emeğin Kurtuluşu" grubu, 1883) yöneliminin ideolojik olarak belirlenmesinden ve sosyal-demokrasiyle bağlı sürekli işçi hareketinin başlamasından sonra (1895-1896 yıllarında Petersburg grevleri) mümkün oldu.

Ancak Rusya'da işçi basınının asıl başlangıcı olan bu döneme geçmeden önce, sözünü ettiğimiz üç tarihi dönemin hareketleri arasın-

daki ***sınıfsal*** farkları açıkça gösteren veriler sunmak istiyoruz. Bunlar, devlete karşı suç (politik suç) işlemiş olmakla suçlanan kişiler hakkında zümrelere göre, ya da mesleklere göre (sınıflara göre) düzenlenmiş verilerdir *

Bu tür 100 kişiden:	Soylu	Küçük-burjuva ve köylüler	Köylüler	İşçiler	Aydınlar
1827–1846	76	23	?	?	?
1884–1890	30,6	46,6	7,1	15,1	73,2
1901–1903	10,7	80,9	9,0	46,1	36,7
1905–1908	9,1	87,7	24,2	47,4	28,4

Soyluluk, serflik döneminde (1827–1846), nüfusun yok denecek kadar azını oluşturan soylular, "siyasiler"in ezici çoğunluğunu (yüzde 76) oluşturuyorlardı. Narodnikler, Raznoçintsiler döneminde (1884–1890; altınışlı ve yetmişli yıllar için ne yazık ki benzer veriler yok) soylular arka planda kalırlar, fakat yine de büyük bir oran oluştururlar (yüzde 30,6). Aydınlar, demokratik harekete katılanların ezici çoğunluğunu (yüzde 73,2) oluştururlar.

1901–1903 arasındaki zaman diliminde, ilk politik Marksist gazete olan ***eski*** "İskra" döneminde artık işçilerin (yüzde 46,1) aydınlara karşı (yüzde 36,7) ***ağır bastığı*** görülür, hareket de tamamen demokratikleşmiştir (yüzde 10,7 soylu, yüzde 80,9 "ayrıcalıksızlar").

İlk kitle hareketi döneminin (1905–1908) sadece aydınların (yüzde 36,7'den yüzde 28,4'e) köylülük tarafından (yüzde 9'dan yüzde 24,2'ye) geriletilmesi anlamında bir değişiklik gösterdiğini önceden belirtelim.

Rusya'da sosyal-demokrasinin kurucusu, 1833 yılında yurtdışında kurulmuş olan "Emeğin Kurtuluşu" grubudur. Bu grubun yurtdışında

* *Bkz. "Kurtuluş Hareketinde Zümrelerin ve Sınıfların Rolleri" adlı makale, Eserler, Rusça Cilt XVI. s. 575-577.* ***—Alm. Red.***

sansürsüz basılan yazınsal ürünleri, tüm dünya deneyimlerinin gösterdiği gibi, işçi hareketinin ve bu hareketin görevlerinin özünü doğru biçimde dile getiren Marksist düşünceleri ilk kez sistemli ve bütün pratik çıkarsamaları içeren bir şekilde anlatmaya başladılar. 1883'ten 1895'e 12 yıl boyunca Rusya'da sosyal-demokrat bir basın yaratma yönündeki tek girişim, 1885 yılında Petersburg'da, elbette sansürsüz olarak yayınlanan sosyal-demokrat gazete "Raboçi"* olmuştu, fakat bu gazetenin sadece iki sayısı yayınlanabildi. Proleter kitle hareketi olmadığı için işçi basınının geniş şekilde gelişmesi olanaksızdı.

1895/96 yılıyla, ünlü Petersburg grevleriyle birlikte, sosyal-demokrasinin katılımıyla proleter kitle hareketi başlar. Tam da bu dönem, kelimenin tam anlamıyla Rusya'da işçi basınının ortaya çıktığı dönemdir. İşçi basınının başlıca ürünleri o zaman, çoğunlukla teksir edilen ve "ekonomik" (ama aynı zamanda ekonomik olmayan) ajitasyona, yani çeşitli fabrikaların ve sanayi dallarının işçilerinin sıkıntı ve taleplerini anlatmaya hizmet eden sansürsüz bildirilerdi. Böyle bir yazın'ın, bunların kaleme alınması ve dağıtılmasına en ileri işçilerin aktif katılımı sağlanmadan varlığını sürdüremeyeceği kendiliğinden anlaşılır. O dönemde faal olan Petersburglu işçilerden, daha sonra gözleri kör olduğu için eskisi kadar aktif çalışma olanağını yitiren Vasili Andreyeviç Şelgunov'u ve ateşli bir "İskra" taraftarı (1900–1903) ve "Bolşevik" (1903–1905) olan ve 1905 sonu, 1906 başlarında bir ayaklanmaya katıldığı için Sibirya'da kurşuna dizilen İvan Vasilyeviç Babuşkin'i sayabiliriz.

Bildiriler, 1895 sonunda çoğunlukla "İşçi Sınıfının Kurtuluşu İçin Mücadele Birliği" adını almaya başlayan sosyal-demokrat grup, çevre ve örgütler tarafından çıkarılıyordu. 1898 yılında yerel sosyal-demokrat örgütlerin temsilcilerinin kongresi "Rusya Sosyal-Demokrat İşçi Partisi"ni kurdu.

Bildirilerden hemen sonra sansürsüz işçi gazeteleri çıkmaya

* *"İşçi" —Alm. Red.*

başladı, örneğin 1897 yılında St. Petersburg'da "Sankt-Petersburgski Raboçi Listok"* ve yine orada, kısa süre sonra yurtdışına kaydırılacak olan "Raboçaya Mysl"** adlı sosyal-demokrat yerel gazeteler o zamandan devrime kadar neredeyse aralıksız sansürsüz olarak yayınlandılar; elbette sık sık engelleniyorlardı, fakat Rusya'nın her yerinde yeniden ortaya çıkıyorlardı.

Bir bütün olarak alındığında, o dönemin, yani 20 yıl öncesinin işçi bildirileri ve sosyal-demokrat gazeteleri, bugünkü işçi basınının doğrudan öncüleridir: fabrikalardaki durumların aynı biçimde "teşhiri", "ekonomik" mücadelenin aynı kroniği, işçi hareketinin görevlerinin Marksizm ve tutarlı demokratizmin bakış açısından aynı ilkesel aydınlatılması ve nihayet işçi basını içinde biri Marksist, diğeri oportünist olmak üzere *aynı iki ana çizgi*.

Bugüne değin yeterince takdir edilmiş olmaktan uzak dikkat çekici bir olgu: Rusya'da proleter bir *kitle* hareketi ortaya çıkar çıkmaz (1895–1896), bir Marksist ve bir de oportünist akıma ayrılma kendini derhal gösteriyor; bu, 1894'ten 1914'e kadar biçimi, dış görünüşü vs. değişen fakat öz olarak aynı kalan bir ayrılıktır. Sosyal-demokratlar arasındaki iç mücadelede başka bir ayrılık değil de, tam da bu ayrılık için besbelli ki derin sosyal, sınıfsal nedenler vardır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz "Raboçaya Mysl" o zamanki oportünist akımı, "Ekonomizm"i temsil ediyordu. İşçi hareketinin yerel liderlerinin tartışmalarında bu akım daha 1894–1895 yıllarında ortaya çıkmıştı. Fakat, Rus işçisinin uyanışının 1896'dan itibaren sosyal-demokrat yazının korkunç gelişmesini beraberinde getirdiği yurtdışında, 1900 ilkbaharında (yani ilk sayısı 1900'ün sonunda çıkan "Iskra"nın oluşumundan önce) "Ekonomistler"in ortaya çıkması ve birleşmesi bir bölünmeye yol açtı.

1894'ten 1914'e kadarki iki on yılda işçi basınının tarihi, Rus

* *"St. Petersburg İşçi Gazetesi". —**Alm. Red.***

** *"İşçi Düşüncesi". —**Alm. Red.***

Marksizmi ve Rus sosyal-demokrasisi (daha doğru söylendiğinde Rusya sosyal-demokrasisi) içinde iki çizginin tarihidir. Rusya işçi basınının tarihini *anlamak* için sadece çeşitli basın organlarının adlarını bilmek ve pek o kadar da bilmek değil —ki bu adlar bugünkü okur için hiçbir şey ifade etmez, sadece kafasını karıştırır—, bilakis sosyal-demokrasinin çeşitli kesimlerinin *içeriğini*, karakterini, ideolojik çizgisini bilmek gerekir.

"Ekonomistler"in en önemli organları "Raboçaya Msyl" (1897–1900) ve "Raboçeye Dyelo"* (1898–1901) idi. "Raboçeye Dyelo"nun başında, daha sonra sendikalistlere geçen B. Kriçevski, ünlü bir Menşevik ve bugün tasfiyeci A. Martinov ile, bugün "bağımsız sosyal-demokrat" olan ve bütün özsel noktalarda Tasfiyecilerle hemfikir olan Akimov vardı.

Başlangıçta Ekonomistlere karşı sadece Plehanov ve tüm "Emeğin Kurtuluşu" grubu ("Rabotnik" dergisi vs.) mücadele etti, daha sonra "Iskra" (*1900'den Ağustos 1903'e, RSDİP II. Parti Kongresi'ne kadar*). Peki, "Ekonomizm"in özü neydi?

"Ekonomistler" lafta işçi hareketinin kitlesel karakterini ve işçilerin bağımsızlığını özellikle gayretle savunuyor, "iktisadi" ajitasyonun birincil önemini vurguluyor ve politik ajitasyona geçişte ılımlılık ya da tedricilik talep ediyorlardı. Okurun gördüğü gibi, bunlar Tasfiyecilerin de övündükleri aynı sevilen sözcüklerdir. Oysa gerçekte "Ekonomistler" liberal bir işçi politikası yürütüyorlardı; bu politikanın özünü, Ekonomizmin o zamanki liderlerinden biri olan Bay S. N. Prokopoviç kısaca şöyle ifade etmekteydi: "İktisadi mücadele işçiler için, politik mücadele liberaller içindir." Gerçekte, işçilerin bağımsızlığı ve hareketin kitle karakterinden en fazla söz eden "Ekonomistler", işçi hareketinin oportünist, küçük-burjuva aydın kanadıydı.

1901–1903 yılları arasında devlete karşı suç işlemiş olmakla suçlanan 100 kişiden 37 aydına karşı 46'sını oluşturan sınıf bilinçli işçile-

---

* *"İşçi Davası".—Alm. Red.*

rin ezici çoğunluğu, oportünizme karşı *eski* "Iskra"dan yana tavır aldı. "Iskra"nın üç yıllık (1901–1903) faaliyeti süresince tutarlı Marksizm temelinde, gerek Sosyal-Demokrat Parti'nin programı, gerekse de taktiğinin esasları ve işçilerin ekonomik ve politik mücadelesinin birleştirilmesinin biçimleri hazırlandı. Devrim öncesi yıllarda "Iskra" etrafında toplanan ve onun düşünsel önderliğinde bulunan işçi basınının hacmi muazzam genişledi. Sansürsüz bildirilerin ve izinsiz matbaaların sayısı olağanüstü büyüktü ve Rusya'nın her yerinde hızla arttı.

"Iskra"nın "Ekonomizm" üzerinde, tutarlı-proleter taktiğin oportünist aydın taktiği üzerinde 1903 yılında elde ettiği tam zafer, sosyal-demokrasinin saflarına yeni bir "yol arkadaşları" akınına yol açtı ve ***"Iskra" akımının zemini üzerinde,*** onun bir bölümü olarak oportünizm "Menşevizm" biçiminde bir kez daha ortaya çıktı.

Menşevizm RSDİP'in II. Kongresi'nde (Ağustos 1903) "Iskra" yandaşlarının ***azınlığı*** (Menşevizm* adı buradan gelir) ve ***"Iskra"nın tüm oportünist karşıtlarından*** oluştu. "Menşevikler" geriye, "Ekonomizm"e döndüler, elbette biraz yenilenmiş biçimde; harekette kalmış olan A. Martinov başta olmak üzere tüm "Ekonomistler", "Menşevikler"in saflarını doldurdular.

"Menşevizm"in başlıca organı, Kasım 1903'ten itibaren başka bir yazı kuruluyla çıkmaya başlayan ***yeni*** "Iskra" oldu: "Eski 'Iskra' ile yeni 'Iskra' arasında uçurum var" diyordu açıkça o zamanlar coşkulu bir Menşevik olan Troçki. Eski "Iskra" çizgisine bağlı kalarak tutarlı Marksizmin taktiğini temsil eden Bolşeviklerin başlıca organları "Vperyod"** ve "Proletari" (1905) idi.

Sosyal-demokrasi ve işçi basını içindeki iki ana akım, Menşevik ve Bolşevik akım için 1905–1907 devrim yılları, kitlelerle gerçek bağın ve proleter kitlelerin taktiğinin ifadesi açısından bir mihenk taşıydı. Eğer ileri işçilerin kitlelerle sıkı bağ içinde yürüttükleri faaliyet

---

* *Azınlık, Rusça menşinstvo demektir. —Alm. Red.*

** *"İleri" —Alm. Red.*

böyle bir basın için zemini hazırlamamış olsaydı, açık sosyal-demokrat basının 1905 sonbaharında bir çırpıda ortaya çıkması mümkün olmazdı. Ve eğer açık sosyal-demokrat basın, gerek 1905 yılında, gerekse de 1906 ve 1907 yılında *iki* akımın ve iki fraksiyonun basını idiyse, bunun da nedeni o dönemin işçi hareketi içindeki küçük-burjuva ve proleter çizgi arasındaki farktan başka bir şey değildir.

Açık işçi basını, her üç gelişme ve nispi "özgürlük" döneminde ortaya çıktı: Gerek sonbahar 1905'te (çok sayıda yayın organından en önemlilerini sayacak olursak Bolşeviklerin "Novaya Jizn"i* ve Menşevikler'in "Naçalo"su**), gerekse de ilkbahar 1906'da ("Volna"*** "Echo" vs. Bolşeviklerin, "Narodnaya Duma" vs. Menşeviklerin) ve ilkbahar 1907'de.

Bu dönemdeki Menşevik taktiğin özünü bizzat L. Martov kısa süre önce şu sözlerle ifade etti:

> "Menşevizm, bu krizde proletarya için, mülk sahibi sınıfların gerici kesimlerini iktidardan uzaklaştırma girişimlerinde burjuva-liberal demokrasiye destek olmaktan başka verimli bir katılım olanağı görmüyordu; elbette bu desteği verirken proletarya tam politik bağımsızlığını korumak zorundadır." (Rubakin, "Kitaplar Arasından", Cilt II, s. 772)

İşte bu liberalleri "destekleme" taktiği gerçekte işçilerin onlara ***bağımlılığı*** demekti, gerçekte liberal bir işçi politikasıydı. Bunun tersine Bolşevizmin taktiği, burjuva krizinde, bu krizi sonuna kadar götürmek için mücadele yoluyla, liberalizmin ihanetlerinin teşhiri yoluyla ve bu ihanetlere karşı denge olarak (özellikle kırsal) küçük-burjuvaziyi aydınlatma ve birleştirme yoluyla proletaryanın bağımsızlığını garantilemekteydi.

Bu yıllarda (1905'ten 1907'ye kadar) işçi kitlelerinin Bolşeviklerle yürüdüğü biliniyor — ve bugünkü Koltsov, Levitski gibi Tasfiyeci-

* *"Yeni Yaşam". —**Alm. Red.***

** *"Başlangıç". —**Alm. Red.***

*** *"Dalga". —**Alm. Red.***

lere kadar Menşevikler bunu bizzat birçok kez kabul etmişlerdir. Bolşevizm hareketin proleter özünü ifade ediyordu, Menşevizm hareketin oportünist, küçük-burjuva-aydın kanadıydı.

Burada işçi basınındaki iki akımın taktiğinin içerik ve anlamını daha ayrıntılı karakterize etmemiz mümkün değil. Temel olguları tam olarak saptamak ve tarihsel gelişmenin ana hatlarını belirlemekle yetinmek zorundayız.

Rusya işçi basınının arkasında neredeyse yüz yıllık bir tarih var: önce hazırlayıcı, yani işçilerin kurtuluş hareketinin ***değil***, proleter ***değil***, "genel-demokratik", yani burjuva-demokratik kurtuluş hareketinin tarihi, daha sonra ise yirmi yıllık kendi tarihi, proleter hareketin, proleter demokrasinin ya da sosyal-demokrasinin tarihi.

Dünyanın hiçbir yerinde proleter hareket "birdenbire" ortaya çıkmamıştır, dünyanın hiçbir yerinde böyle ortaya çıkamazdı, Minerva'nın Jüpiter'in başından çıktığı gibi sınıfsal bakımdan saf biçimde hazır olarak dünyaya gelemezdi. Ancak bizzat ileri işçilerin, sınıf bilinçli işçilerin uzun mücadeleleri ve zorlu çabalarıyla proleter sınıf hareketini her türlü küçük-burjuva katkılardan, sınırlılıklardan, darlıklardan ve tahrifattan kurtarmak ve onu sağlamlaştırmak mümkün olmuştur. İşçi sınıfı, yok oluşu çerçevesi içinde proletaryanın saflarına sürekli yeni unsurlar veren küçük-burjuvaziyle yan yana yaşıyor. Rusya ise kapitalist ülkeler içinde en küçük-burjuvası, en darkafalısıdır ve örneğin İngiltere'de onyedinci yüzyılı, Fransa'da onsekizinci yüzyılı ve ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısını karakterize eden burjuva devrimler çağından yeni geçiyor.

Bugün, yakından tanıdığı, sevdiği, kendi öz davası için, işçi basınının yönetimi, örgütlenmesi, güçlenmesi ve gelişmesi için mücadele eden sınıf bilinçli işçi, Rusya'da Marksizmin ve sosyal-demokrat basının yirmi yıllık tarihini unutmayacaktır.

Sosyal-demokratlar arasında iç mücadeleyi elinin tersiyle reddeden ve her yeri onu elinin tersiyle reddet yaygara ve gürültüsüne bo-

ğan aydınların saflarından siniri zayıf dostları, işçi hareketine kötü bir hizmette bulunuyorlar. Bunlar iyi ama boş insanlar, ve kopardıkları yaygara da boş.

İleri işçiler ancak Marksizmin oportünizme karşı mücadele tarihini incelerlerse, ancak bağımsız proleter demokrasinin küçük-burjuva bulamaçtan ayrışmasıyla ilgili olarak kendilerini iyice ve etraflıca bilgilendirirlerse, sınıf bilinçlerini ve işçi basınlarını kesin olarak sağlamlaştıracaklardır.

5 Mayıs (22 Nisan) 1914

II

DİYALEKTİK MATERYALİZM

MİLİTAN MATERYALİZMİN ÖNEMİ ÜZERİNE

"Marksizmin Bayrağı Altında" dergisinin genel görevleri hakkında Troçki yoldaş, derginin 1–2. sayısında önemli olan her şeyi, hem de çok güzel biçimde söylemiş bulunuyor. Ben, derginin yazı kurulunun 1–2. sayıyı sunuş yazısında dile getirdiği çalışmanın içeriğini ve programını yakından belirleyen bazı sorunlar üzerinde durmak istiyorum.

Bu açıklamada, "Marksizmin Bayrağı Altında" dergisi etrafında birleşen çalışanların tümünün komünist olmadığı, fakat hepsinin tutarlı materyalistler olduğu söylenmektedir. Ben, komünistlerle komünist olmayanların bu ittifakının mutlak gerekli olduğuna ve derginin görevlerini doğru belirlediğine inanıyorum. Komünistlerin (genel olarak büyük bir devrimi başarıyla başlatan devrimciler gibi) en büyük ve en tehlikeli hatalarından biri, devrimin sadece devrimcilerin eliyle yapılabileceğini sanmalarıdır. Tersine: her ciddi devrimci çalışmanın başarısı için, devrimcilerin ancak gerçekten hayatiyet sahibi ve önder bir sınıfın öncüsü olarak rollerini oynayabileceklerini kavramak ve bu kavrayışı hayata geçirme yeteneğine sahip olmak mutlak zorunluluktur. Bir öncü ancak, önderlik ettiği kitleden kopmamayı, tersine bütün kitleyi gerçekten ileriye götürmeyi bildiğinde öncünün görevlerini yerine getirmiş olur. En çeşitli faaliyet alanlarında komünist olmayanlarla bir ittifak yapmadan başarılı bir komünist inşadan söz edilemez.

Bu, "Marksizmin Bayrağı Altında Dergisi"nin üstlendiği, materyalizmi ve Marksizmi savunma görevi için de geçerlidir. Rusya'nın ileri toplumsal düşünce dünyasının ana akımları ne mutlu ki sağlam bir materyalist geleneğe sahiptir. G. V. Plehanov bir yana, bugünkü Narodniklerin (Halkçı-Sosyalistler, Sosyal-Devrimciler vs.) sık sık gerisine düştükleri Çernişevski'den söz etmek yeter — o Narodnikler ki, moda olan gerici felsefi akımların peşinden giderek, Avrupa biliminin sözüm ona "son sözü"nün yaldızının gözlerini kamaştırmasına izin vererek, bu yaldızın arkasında burjuvaziye, onun önyargılarına ve burjuva gerici düşüncelere yaltaklanmanın şu ya da bu varyasyonunu görememişlerdir.

Her halükârda bizde Rusya'da hâlâ komünist olmayanların saflarından materyalistler var —ve hiç kuşkusuz daha uzun süre var olacaktır— ve felsefi gericilikle ve "ilim irfan sahibi" denilenlerin felsefi önyargılarıyla mücadelede tutarlı ve militan materyalizmin tüm taraftarlarını ortak çalışmaya çekmek bizim mutlak görevimizdir. Başarısız olduğu kadar da kibirli oğluyla karıştırılmaması gereken yaşlı Dietzgen, modern toplumda felsefe profesörlerinin genellikle "klerikalizmin diplomalı uşakları"ndan başka bir şey olmadıklarını söylerken, burjuva ülkelerde hüküm süren, bu ülkelerin bilginleri ve yazarları arasında muteber felsefi akımlar hakkında Marksizmin temel anlayışını doğru, isabetli ve açık bir biçimde dile getiriyordu.

Kendilerini pek ilerici sayan Rus aydınlarımız —elbette tüm diğer ülkelerdeki meslekdaşları da— sorunun Dietzgen'in sözlerinde içerili olan yargı düzlemine kaydırılmasını hoş karşılamazlar. Hoş karşılamazlar, çünkü gerçek, gözlerine batan bir dikendir. Bugünkü aydınların önce devlete, sonra genel ekonomiye, daha sonra da yaşam tarzı ve tüm diğer bakımlardan egemen burjuvaziye bağımlılığını biraz düşünmek, Dietzgen'in sert karakterizasyonunun mutlak doğru olduğunu anlamaya yeter. Avrupa ülkelerinde son derece sık ortaya çıkan, radyumun keşfiyle bağıntılı olanlardan başlayarak bugün Einstein'a tutunmaya çalışanlara kadar moda olan felsefi akımların ezici çoğunluğunu

anımsamak, burjuvazinin sınıf çıkarları, sınıf bakış açısı, her türlü dine verdiği destekle, moda felsefi akımların düşünsel içeriği arasında nasıl bir bağıntı olduğunu düşünmeye yeter.

Söylenenlerden, militan materyalizmin organı olmak isteyen bir derginin, birincisi, "klerikalizmin" tüm modern "diplomalı uşakları"nı sürekli teşhir etme ve izleme anlamında bir organ olmak zorunda olduğu görülmektedir; bunların resmi bilimin temsilcileri olarak mı, yoksa kendilerini "demokratik-sol ya da düşünsel-sosyalist" yazarlar diye adlandıran serbest temsilciler olarak mı ortaya çıktıkları hiç farketmez.

Böyle bir dergi, ikincisi, militan ateizmin bir organı olmak zorundadır. Bu çalışmayla ilgilenen dairelerimiz ya da en azından devlet kurumlarımız var. Fakat bu çalışma son derece gevşek, son derece yetersiz yürütülüyor, çünkü belli ki üzerinde hakiki Rus (Sovyet de olsa) bürokratizminin genel koşullarının baskısı var. O nedenle ilgili devlet kurumlarının yaptığı çalışmayı tümlemek, düzeltmek ve canlandırmak için, kendini militan materyalizmin organı haline gelme görevine adayan bir derginin, yorulmaksızın ateist propaganda yapması ve ateist bir mücadele yürütmesi olağanüstü önemlidir. Bütün dillerdeki ilgili bütün yazın izlenmeli ve bu alanda herhangi bir değere sahip herşey çevrilmeli ya da en azından hakkında rapor verilmelidir.

Uzun zaman önce Engels, modern proletaryanın önderlerine, XVIII. yüzyıl sonunun militan ateist yazınının çevrilerek halk arasında yaygınlaştırılmasını öğütlemişti. Utanarak bunu bugüne kadar yapmadığımızı itiraf etmek zorundayız (devrimci bir dönemde iktidarı ele geçirmenin, bu iktidarı doğru kullanmaktan daha kolay olduğunu gösteren sayısız kanıttan biri daha). Bazen bu gevşekliğimiz, atıllığımız ve beceriksizliğimiz her türlü "yüce" düşünceyle mazur gösteriliyor; örneğin XVIII. yüzyıl eski ateist yazınının eskimiş, gayri-bilimsel, naif olduğu vs. söyleniyor. Arkasında ya ukalalığın, ya da Marksizmi tamamen yanlış anlamanın gizlendiği buna benzer bilge safsatalardan daha kötü birşey yoktur. Elbette XVIII. yüzyıl devrimcilerinin ateist yazılarında gayri-bilimsel ve naif az şey yok. Fakat hiç kimse, bu yazıları

yayınlayacak olanları, onları kısaltmaktan ve insanlığın XVIII. yüzyıldan bu yana dinin bilimsel eleştirisi konusunda yaptığı ilerlemelere ve bu konuyla ilgili yeni yazılara vs. dikkat çeken kısa notlar düşmekten alıkoymuyor. Tüm modern toplumun düşünsel karanlığa, cehalete ve önyargılara mahkûm ettiği milyonlarca halk kitlesinin (özellikle köylü ve zanaatkâr kitlesinin) bu karanlıktan ancak saf Marksist aydınlatmanın düz çizgisini izleyerek çıkabileceklerini düşünmek, bir Marksistin yapabileceği en büyük ve en kötü hatalardan biri olurdu. Bu kitlelere akla gelebilecek her türden ateist propaganda malzemesi sunmak, onları yaşamın tüm alanlarının gerçekleriyle tanıştırmak, onların ilgisini çekmek, onları dini uykularından uyandırmak için onlara kâh şu, kâh bu biçimde yaklaşmak, her yandan, her yöntemle onları sarsıp uyandırmak vs. zorunludur.

XVIII. yüzyılın eski ateistlerinin militan, canlı, yetenekli, zeki ve egemen klerikalizme açıkça saldıran yazılarının, insanları dini uykudan uyandırmakta, çoğu durumda, bizim yazınımızda ağır basan ve (günahlarımızı gizlemek istemiyoruz) Marksizmi sık sık çarpıtan cansıkıcı, kuru, neredeyse hiçbir zaman beceriyle seçilmiş olgularla örneklendirilmeyen Marksizm anlatımından bin kez daha uygun olduğu görülecektir. Marx ve Engels'in bütün büyük yapıtları bizde çevrilmiştir. Eski ateizmin ve eski materyalizmin bizde, Marx ve Engels'in onlarda yaptığı düzeltmelerle tamamlanmayacağı endişesi her türlü temelden kesinlikle yoksundur. En önemlisi —ve Marksist sanılan, gerçekte ise Marksizmi çarpıtan komünistlerimiz tam da bunu çok sık unutmaktadır—, henüz tamamen geri kitlelerde dinle ilgili sorulara karşı bilinçli bir tutum ve dinin bilinçli eleştirisi için ilgi uyandırmayı bilmektir.

Öte yandan modern bilimsel din eleştirisinin temsilcilerine bir bakalım. Kültürlü burjuvazinin bu temsilcileri neredeyse her zaman, dini önyargıların kendileri tarafından çürütülmesini, derhal kendilerini burjuvazinin düşünsel köleleri olarak, "klerikalizmin diplomalı uşakları" olarak ele veren değerlendirmelerle "tamamlıyorlar".

İki örnek: Profesör R. J. Wipper 1918 yılında "Hıristiyanlığın Kökeni" adlı bir kitap yayınladı ("Pharos" Yayınevi, Moskova). Modern bilimin en önemli sonuçlarından söz eden yazar, politik örgüt olarak kilisenin silahı olan önyargılarla ve yalan-dolanla mücadeleyi bir yana bırakmakla, bu sorunları geçiştirmekle kalmaz, aynı zamanda her iki "aşırı uç"un, yani idealizmin ve materyalizmin üstünde olmak gibi düpedüz gülünç ve aşırı gerici bir iddiayla ortaya çıkar. Bu, tüm dünyada emekçilerden sızdırılan yüz milyonlarca rubleyi dini desteklemek için harcayan egemen burjuvazi karşısında dalkavukluktur.

"İsa Miti" adlı kitabında dini önyargıları ve masalları çürüten ve İsa diye birinin hiçbir zaman olmadığını kanıtlayan ünlü Alman bilgini Arthur Drews, kitabının sonunda dinden yana olduğunu, ancak yeniden düzenlenmiş, daha temiz ve akıllı, "her gün daha güçlenerek kabaran natüralist dalga"ya karşı koyabilecek yetenekte bir dinden yana olduğunu açıklar (IV. baskı, s. 238, 1910). Burada, sömürücülere, eski ve çürümüş dini önyargıların yerine yeni, daha iğrenç ve daha kötü önyargıları geçirmede açıkça yardım eden doğrudan bilinçli bir gericiyle karşı karşıyayız.

Bu, Drews'i çevirmemek gerekirdi anlamına gelmez. Bu, komünistlerin ve tüm tutarlı materyalistlerin, belli ölçülerde burjuvazinin ilerici kesimiyle ittifak yaptıklarında, gericileştiği yerde onu sürekli teşhir etmeleri gerektiği anlamına gelir. Bu, burjuvazinin XVIII. yüzyıldaki, yani henüz devrimci olduğu dönemdeki temsilcileriyle ittifak yapmamanın, materyalizme ve Marksizme ihanetle aynı kapıya çıktığı anlamına gelir, çünkü egemen karanlık din adamlarına karşı mücadelede Drews gibilerle şu ya da bu biçimde, şu ya da bu ölçüde ittifak yapmak bizim için görevdir.

Militan materyalizmin organı olmak isteyen "Marksizmin Bayrağı Altında" dergisi, ateist propagandaya, ilgili yazın üzerine toplu bakışlara ve bu alandaki devletsel faaliyetimizin devasa eksikliklerinin düzeltilmesine çok yer vermelidir. Bugünkü burjuvazinin sınıf çıkarları

ve sınıf örgütleriyle dini kurumlar ve dini propaganda arasındaki ilişkiyi gözler önüne seren birçok somut olgunun ve karşılaştırmanın yer aldığı kitap ve broşürlerden yararlanmak özellikle önemlidir.

Din ile sermaye arasındaki resmi, kamusal ilişkinin daha az görüldüğü Amerika Birleşik Devletleri'yle ilgili bütün malzemeler olağanüstü önemlidir. Buna karşılık (karşısında Menşeviklerin, Sosyal-Devrimcilerin ve kısmen de anarşistlerin vs. akılsızca diz çöktükleri) "modern demokrasi" denilen şeyin, burjuvazinin işine yarayan şeyleri vazetme özgürlüğünden başka bir şey olmadığı bizim için daha berrak hale gelecektir; onun işine yarayan şey ise en gerici düşüncelerin, dinin, obskürantizmin, sömürücülerin savunulmasının ve benzeri şeylerin vaaz edilmesidir.

Militan materyalizmin organı olmak isteyen derginin, okurlarımıza, şu ya da bu yazının hangi okur çevresi için ve hangi bakımdan uygun olabileceğine dikkat çekerek ve ülkemizde hangilerinin yayınlanmış olduğu (ancak oldukça iyi çeviriler yayınlanmış sayılabilir ve bunların sayısı da fazla değil) ve daha hangilerinin yayınlanması gerektiği hakkında bilgiler vererek ateist yazına toplu bakışlar sunacağını umalım.

*

Komünist Partisi'ne mensup olmayan tutarlı materyalistlerle ittifak dışında, militan materyalizmin yerine getirmesi gereken çalışma için onun kadar, hatta daha önemli bir şey de, materyalizme eğilim gösteren ve "ilim irfan sahipleri" denilenler içinde egemen olan idealizm ve skeptisizm yönündeki moda felsefi sapmalara karşı materyalizmi savunmak ve propaganda etmekten korkmayan modern doğa bilimlerinin temsilcileriyle ittifaktır.

"Marksizmin Bayrağı Altında" dergisinin 1–2. sayılarında yayınlanan A. Timiryazev'in Einstein'ın rölativite teorisi üzerine makalesi, bize, derginin bu ikinci ittifakı da başaracağı umudunu veriyor. Buna daha büyük bir dikkat gösterilmelidir. Tam da modern bilimin geçir-

mekte olduğu ani büyük yenilik sonucunda sık sık gerici felsefi ekol ve ekolcüklerin, büyük ve küçük akımların ortaya çıktığı düşünülmelidir. Bu nedenle, doğa bilimleri alanındaki en son devrimin ortaya attığı sorunları izlemek ve doğa bilimcilerini felsefi bir dergide böyle bir çalışmaya çekmek, militan materyalizmin onu çözmeden ne militan ne de materyalizm olamayacağı bir görevdir. Eğer Timiryazev, derginin birinci sayısında, Timiryazev'e göre, materyalizmin esaslarına karşı bizzat aktif sefer yürütmeyen Einstein'ın teorisine şimdiden bütün ülkelerdeki burjuva aydınların yığınla temsilcisinin tutunduğunu saptıyorsa, bu sadece Einstein için değil, XIX. yüzyılın sonundan bu yana doğa bilimlerindeki büyük dönüştürücülerin birçoğu, hatta çoğunluğu için de geçerlidir.

Böyle bir olay karşısında bilinçsiz davranmak istemiyorsak, sağlam bir felsefi gerekçelendirme olmadan, hiçbir doğa biliminin, hiçbir materyalizmin burjuva düşüncelerin saldırısına ve burjuva dünya görüşünün restorasyonuna karşı mücadeleyi kazanamayacağını kavramak zorundayız. Bu mücadeleyi kazanmak ve tam başarıyla sonuçlandırmak için, doğa bilimcisi modern materyalist olmak zorundadır, Marx tarafından temsil edildiği haliyle materyalizmin bilinçli bir taraftarı, yani diyalektik materyalist olmak zorundadır. Bu amaca ulaşmak için "Marksizmin Bayrağı Altında" dergisinin çalışanları, Hegel'in diyalektiğini materyalist bakış açısından sistematik olarak incelemeyi örgütlemelidirler, yani Marx'ın "Kapital"inde olduğu gibi tarihi ve siyasi yazılarında da pratikte uygulamış olduğu diyalektiği; ve Marx onu öyle başarılı şekilde uygulamıştır ki, şimdi Doğu'da (Japonya, Hindistan, Çin) yeni sınıfların —yani dünya nüfusunun çoğunluğunu oluşturan ve tarihi hareketsizlikleri ve tarihi uykularıyla birçok ileri Avrupa devletindeki durgunluk ve çürümüşlüğü koşullandırmış olan yüz milyonlarca insanın— yaşama ve mücadeleye gözlerini açtıkları her gün, yeni halkların ve yeni sınıfların yaşama gözlerini açtıkları her gün Marksizmi tekrar tekrar doğrulamaktadır.

Elbette Hegelci diyalektiğin böyle bir incelenmesi, böyle bir aydınlatılması, böyle bir propagandası son derece zor bir iştir ve bu yöndeki ilk girişimler hiç kuşkusuz yanlışlar barındıracaktır. Fakat ancak hiçbir şey yapmayan hata yapmaz. Materyalistçe kavranan Hegel'in diyalektiğinin Marksist uygulanışına dayanarak, bu diyalektiği bütün yönlerde geliştirebilir, dergide Hegel'in baş yapıtlarından özetler yayınlayabilir, Marx'ta diyalektiğin uygulanışının örnekleriyle, hakeza diyalektiğin ekonomik ve politik ilişkilere uygulanmasının örnekleriyle, yakın geçmişin, özellikle en son emperyalist savaşın ve devrimin olağanüstü bol biçimde sunduğu örneklerle açımlayarak materyalistçe yorumlayabiliriz ve bütün bunları yapmak zorundayız. "Marksizmin Bayrağı Altında" dergisinin redaktörleri ve çalışanları grubu, görüşümce, bir tür "Hegelci Diyalektiğin Materyalist Dostları Derneği" olmalıdır. Modern doğa bilimcileri (eğer aramayı bilirlerse ve biz de onlara bu konuda yardımcı olmayı öğrenirsek) Hegel'in materyalistçe yorumlanmış diyalektiğinde, doğa bilimlerindeki devrimin ortaya attığı ve [yanıtlanmasında —ÇN] burjuva modaya tapan aydınların geriliğe "saptıkları" felsefi sorunlara bir dizi yanıt bulacaklardır.

Önüne böyle bir görev koymadan ve bu görevi sistematik olarak yerine getirmeden materyalizm militan materyalizm olamaz. Şçedrin'in* bir tabirini kullanmak gerekirse, yenen olmaktan çok yenilen olacaktır. Bu olmadan büyük doğa bilimcileri, bugüne kadar olduğu gibi felsefi sonuçlar çıkarmada ve genellemelerinde çaresiz olacaklardır. Zira doğa bilimleri öyle çabuk ilerliyor, tüm alanlarda öyle derin bir devrimci altüst oluş döneminden geçiyor ki, felsefi sonuçlar çıkarmadan kesinlikle yapamayacaktır.

Son olarak, gerçi felsefe alanıyla ilgili olmayan, fakat her halükârda "Marksizmin Bayrağı Altında" dergisinin hakeza dikkat göstermek istediği toplumsal sorunlar alanına giren bir örnek vermek istiyorum.

---

* *Saltıkov-Şçedrin – Rus mizah yazarı. —Alm. Red.*

Bu, modern sözde bilimin, gerçekte nasıl en kaba ve en iğrenç gerici görüşlerin iletıcisi olarak hizmet ettiğine örnektir.

Kısa süre önce elime, "Rus Teknik Derneği"nin XI. Şubesi tarafından çıkarılan "Ekonomist" dergisinin 1. sayısı (1922) geçti. Bana bu dergiyi gönderen genç komünist (muhtemelen derginin içeriğini öğrenecek zamanı olmamıştı) dergi hakkında dikkatsizce olağanüstü tasvipkâr görüş belirtiyordu. Gerçekte bu dergi —ne ölçüde bilinçli, bunu bilmiyorum— serfliğin modern, elbette bilimsellik, demokratizm vs. taslayan yandaşlarının bir organını oluşturmaktadır.

P. A. Sorokin diye bir bay bu dergide "Savaşın Etkileri Üzerine" sözde "sosyolojik" uzun uzadıya bir araştırma yayınlıyor. Bu bilge makale, yazarın ve onun sayısız yabancı hoca ve meslektaşının "sosyolojik" yapıtlarına yapılan bilge atıflarla dolu. İşte sözünü ettiğim bilgelik:

83. sayfada şunları okuyorum:

> "Bugün Petrograd'da 10.000 evliliğe 92.2 boşanma düşüyor — inanılmaz bir rakam, ki boşanmış 100 evlilikten 51,1'i bir yıldan az sürmüştür, yüzde 11'i bir aydan az, yüzde 22'si iki aydan az, yüzde 41'i üç–altı aydan az, sadece yüzde 26'sı altı aydan fazla sürmüştür. Bu rakamlar, bugünkü yasal evliliğin özü itibariyle evlilik dışı cinsel ilişkileri gizleyen ve 'yemek düşkünleri'ne 'iştahları'nı yasal yolla giderme olanağı veren bir biçim olduğunu ifade ediyor." ("Ekonomist", No 1, s. 83.)

Gerek bizzat bu bayın, gerekse de dergiyi çıkaran ve orada benzer değerlendirmelerde bulunan Rus Teknik Derneği'nin, kendilerini demokrasi taraftarı saydıklarına ve kendileri gerçekte ne iseler o şekilde, yani serflik havarileri olarak, gericiler olarak, "klerikalizmin diplomalı uşakları" olarak adlandırıldıklarında bunu büyük bir hakaret olarak göreceklerine hiç kuşku yoktur.

Burjuva ülkelerin evlilik, evliliğin boşanması ve evlilikdışı çocuklara ilişkin yasaları ve aynı zamanda bu bakımdan meselelerin gerçek durumu hakkında en ufak bilgi bile, bu sorunla ilgilenen herkese, en

demokratik burjuva cumhuriyetlerinde bile modern burjuva demokrasisinin, bu ilişkide kadına ve evlilikdışı çocuklara karşı serfliğin temsilcisi olarak ortaya çıktığını gösterecektir.

Elbette bu, Menşevikleri, Sosyal-Devrimcileri, anarşistlerin bir bölümünü ve Batı'daki ilgili partilerin tümünü, demokrasi ve demokrasinin Bolşevikler tarafından ihlal edilmesi üzerine konuşmaya devam etmekten engellemez. Gerçekte tam da Bolşevik devrim, evlilik, evliliğin boşanması, evlilikdışı çocuklar gibi sorunlarla ilgili olarak tek tutarlı demokratik devrimdir. Bu ise, hangi ülkede olursa olsun nüfusun büyük kısmının çıkarlarını doğrudan ilgilendiren bir sorundur. Onu önceleyen ve kendisini demokratik olarak adlandıran sayısız burjuva devrimine rağmen, bu hususta ancak Bolşevik devrimi ilk kez kararlı bir mücadeleyi zaferle bitirmiştir, hem de gericiliğe olduğu kadar serflik ruhuna, yöneten ve mülk sahibi sınıfların alışılmış ikiyüzlülüğüne karşı da bir mücadeleyi.

Bay Sorokin'e 10.000 evlilikte 92 boşanma inanılmaz bir rakam görünüyorsa, geriye sadece şu varsayım kalıyor, ya yazar yaşamdan öyle kopuk bir manastırda yaşamış ve eğitilmiştir ki, böyle bir manastırın varlığına hiç kimse inanmayacaktır, ya da bu yazar gericiliğin ve burjuvazinin hatırı için gerçeği çarpıtmaktadır. Burjuva ülkelerdeki toplumsal ilişkileri bir ölçüde de olsa bilen herkes, gerçek (elbette kilise ve yasa tarafından onaylanmamış) boşanmaların gerçek rakamının her yerde karşılaştırılamayacak kadar yüksek olduğunu bilir. Rusya bu bakımdan diğer ülkelerden sadece, onun yasalarının, ikiyüzlülüğü ve kadının ve çocuğunun haklardan yoksun durumunu kutsamayıp, bilakis her türlü ikiyüzlülük ve haktan yoksunluğa devlet adına açıkça sistematik savaş ilan etmesiyle ayrılmaktadır.

Marksist bir dergi benzer modern "aydın" serflik havarilerine karşı da mücadele yürütmek zorunda olacaktır. Bu kişilerin büyük bölümü büyük ihtimalle bizde devletten para almakta ve gençliğin eğitilmesi amacıyla bir devlet görevi yürütmektedir. Herkesçe bilinen, ço-

cukların ırzına geçen birinin küçük yaşta çocuklar için eğitim kurumlarında müfettiş olarak görev alması ne kadar uygunsa bunlarınki de o kadar uygundur.

Rusya işçi sınıfı, iktidarı ele geçirmeyi bilmiştir, fakat kullanmayı henüz öğrenememiştir, çünkü aksi halde bilge toplulukların bu tür pedagog ve üyelerini çoktan burjuva "demokrasisi" ülkelerine kibarca göndermiş olurdu. Bu tür serflik havarilerinin yeri tam da orasıdır.

Ama öğrenecektir, yeter ki öğrenme isteği olsun.

12 Mart 1922

DİYALEKTİK SORUNU ÜZERİNE

Bir olanın bölünmesi ve onun çelişkilerle dolu ögelerinin bilinmesi (bkz. Lassalle'in "Heraklit"inin III. Bölümünün ("Bilgi") başında Heraklit [Efesli Herakleitos –ÇN] üzerine Philon'dan alıntı) diyalektiğin *özüdür* ("cevherleri"nden biridir, temel özelliği ya da temel karakteristiği değilse, temel özelliklerinden biridir). Hegel sorunu tam da böyle koyar. (Aristoteles "Metafizik"inde sürekli bununla *boğuşur* ve Heraklit'le ya da Heraklit'in düşünceleriyle *mücadele eder*).

Diyalektiğin içeriğinin bu yanının doğruluğu bilim tarihine dayanarak sınanmalıdır. Genellikle diyalektiğin bu yanma (örneğin Plehanov'da) yeterli dikkat gösterilmez: karşıtların özdeşliği *örneklerin* toplamı olarak alınır ("örneğin arpa tanesi", "örneğin ilkel komünizm". Engels de böyle yapar. Fakat "herkesin anlayabilmesi için"...), ama *bilgi yasası* (*ve* nesnel dünyanın yasası) olarak değil.

Matematikte + ve –. Diferansiyel ve entegral.
Mekanikte etki ve tepki.
Fizikte pozitif ve negatif elektrik.
Kimyada atomların birleşmesi ve ayrışması.
Sosyolojide sınıf mücadelesi.

Karşıtların özdeşliği ("özdeşlik" ve "birlik" kavramlarının farkı

burada çok önemli olmamasına rağmen belki "birliği" demek daha doğru olacaktır. Bir anlamda ikisi de doğrudur), (düşünce ve toplum ***dahil) bütün*** doğa görüngülerinde ve olaylarında çelişkilerle dolu, ***birbirini dışlayan,*** karşıt eğilimlerin kabul edilmesi (açığa çıkarılması) demektir. ***Kendi hareketi*** içinde, kendiliğinden gelişmesi içinde, canlı varlığı içinde dünyadaki bütün olayları bilmenin koşulu, onun karşıtların birliği olduğunu bilmektir. Gelişme karşıtların "mücadelesi"dir. İki temel (ya da olanaklı, ya da tarihte görülen iki) gelişme (evrim) anlayışı şunlardır: Küçülme ve büyüme olarak, tekrar olarak gelişme ***ve*** karşıtların birliği olarak gelişme (bir olanın birbirini dışlayan karşıtlara bölünmesi ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişki).

İlk hareket anlayışında ***kendi kendine*** hareket, onun ***itici*** gücü, kaynağı, nedeni karanlıkta kalır (ya da bu kaynak ***dışarıya*** kaydırılır — tanrı, süje vs.). İkinci anlayışta esas dikkat "***kendi kendine***" hareketin ***kaynağını*** bilmeye yönelir.

Birinci anlayış ölü, yoksul, kurudur. İkincisi canlıdır. ***Sadece*** ikincisi, bütün varlıkların "kendi kendine hareketi"ni anlamanın anahtarını sunar; sadece o "sıçramalar"ı, "sürekliliğin kesintiye uğraması"nı, "karşıtına dönüşme"yi, eskinin yok olması ve yeninin ortaya çıkmasını anlamanın anahtarını sunar.

Karşıtların birliği (çakışması, özdeşliği, etki eşitliği) şartlı, geçici, tedrici, nispidir. Birbirini karşılıklı olarak dışlayan karşıtların mücadelesi, gelişmenin ve hareketin mutlak olması gibi mutlaktır.

Dikkat! Sübjektivizmle (skeptisizm ve sofistik vs.) diyalektik arasındaki fark, başka şeylerin yanı sıra, (nesnel) diyalektikte nispi olanla mutlak olan arasındaki farkın da nispi olmasıdır. Nesnel diyalektik için nispi olanda da mutlak olan içerilidir. Sübjektivizm ve sofistik için nispi olan sadece nispidir ve mutlak olanı dışlar.

Marx "Kapital"de önce burjuva (meta) toplumunun en basit, en olağan, en temel, en kitlesel, en gündelik, milyarlarca kez gözlemlenen

ilişkisini, meta mübadelesini tahlil eder. Tahlil bu en basit görüngüde (burjuva toplumunun bu "hücresi"nde) modern toplumun ***t ü m*** çelişkilerini (ya da ***tüm*** çelişkilerinin tohumunu) açığa çıkarır. Daha sonraki anlatım bize, tek tek parçalarının Σ* [toplamı içinde —ÇN], başından sonuna kadar bu çelişkilerin ve bu toplumun gelişimini (***gerek*** büyümesin ***gerekse de*** hareketini) gösterir.

Genelde diyalektiği anlatmanın (ya da incelemenin) yöntemi de bu olmalıdır (çünkü Marx'ta burjuva toplumun diyalektiği genelde diyalektiğin sadece bir özel durumudur). En basit, en olağan, en kitlesel vs. olanla, ***herhangi bir ifadeyle*** başlayalım: Ağacın yaprakları yeşildir, Johann bir insandır, Spitz bir köpektir gibi. Burada bile (Hegel'in dahice belirttiği gibi) diyalektik söz konusudur: ***tekil olan geneldir.*** (Bkz. Aristoteles, "Metafizik", Schwegler'in çevirisi, Cilt II, s. 40, 3. Kitap, 4. Bölüm 8-9, "çünkü elbette görülebilir evlerin dışında bir evin — genel olarak bir evin — olabileceği düşünülemez", "ου γαρ αν θειημεν ειναι τινα οιχιαν παρα ταζ τιναζ οιχιαζ" Böylece karşıtlar (tekil genele karşıttır) özdeştir: Tekil, genele götüren bağıntı dışında var olamaz. Genel sadece tekilde, tekil sayesinde vardır. Her tekil (şu ya da bu biçimde) geneldir. Her genel, tekilin bir parçacığı, bir yanı, ya da özüdür. Her genel tüm tekilleri ancak yaklaşık olarak kapsar. Her tekil genelin içinde sadece eksik olarak vardır vs. vs. Her tekil binlerce geçişle başka ***tür*** tekille (şeyler, görüngüler, olaylar) bağıntı içindedir vs. ***Daha burada,*** doğada ***zorunluluğun,*** nesnel bağıntının vs. unsurları, tohumları, kavramları mevcuttur. Tesadüfi ile zorunlu, görünüş ile öz daha burada mevcuttur, çünkü Johann bir insandır, Spitz bir köpektir, ***bu*** bir ağaç yaprağıdır vs. dediğimizde, bir dizi özelliği ***tesadüfi şeyler*** olarak ***bir yana*** bırakıyor, özü görünüşten ayırıyor ve birini diğerinin karşısına koyuyoruz.

Bu yolla ***herhangi bir*** ifadede, bir "hücre"de olduğu gibi diyalektiğin ***bütün*** unsurları açığa çıkarılabilir ve diyalektiğin bir bütün ola-

---

* *Yunanca "Sıgma" harfi, matematikte toplama işareti olarak kullanılır.* ***—Alm. Red.***

rak tüm insan bilgisine özgü olduğu gösterilebilir (ve gösterilmelidir). Ve doğa bilimleri bize (ve bunun yine ***herhangi bir*** basit örnekle gösterilmesi gerekecektir) aynı özellikleriyle, tekilin genele, tesadüfinin zorunluya dönüştüğü, geçişleri, kaçışları, karşıtların karşılıklı bağıntısıyla nesnel doğayı göstermektedir. Diyalektik (Hegel'in ve) Marksizmin bilgi teorisinin ***ta kendisidir***: diğer Marksistleri tamamen bir yana bırakacak olursak, Plehanov meselenin tam da bu "yanı"nı (bu meselenin bir "yanı" değil, ***özüdür***) gözden kaçırmıştır.

*

Gerek Hegel (bkz. Mantık), gerekse de doğa bilimlerinin modern "bilgi teorisyeni", eklektikçi ve (kavramadığı) Hegelcilik düşmanı Paul Volkmann, bilgiyi bir dizi halkalar biçiminde ortaya koyar (bkz. Volkmann'ın "Doğa Bilimlerinin Epistemolojik Vasfı Mümeyyizleri").

Felsefede "halkalar": (***kişiler*** üzerine kronoloji gerekli mi? Hayır!)

Antikite: Demokrit'ten Eflatun'a ve Heraklit'in diyalektiğine.
Rönesans: Descart versus* Gassendi (Spinoza?).
Yakınçağ: Holbach — Hegel (Berkeley, Hume, Kant üzerinden).
Hegel — Feuerbach — **Marx.**

Gerçeğe her yaklaşımın sayısız nüansıyla (her nüanstan bir bütüne gelişen felsefi bir sistemle) ***canlı***, çok yönlü (durmaksızın yönleri artan) bir bilgi olarak diyalektiğin, başlıca ***kötülüğü,*** diyalektiği imgeler teorisine, bilgi sürecine ve gelişimine uygulayamamakta yatan "metafizik" materyalizme kıyasla olağanüstü zengin içeriği budur.

Kaba, basit, metafizik materyalizm açısından felsefi idealizm ***sadece*** anlamsızlıktır. Tersine, ***diyalektik*** materyalizm açısından felsefi idealizm, bilginin özelliklerinden, yanlarından, sınırlarından birinin, ***tek yanlı,*** abartılı, coşkulu (Dietzgen) bir şekilde, maddeden, doğadan ***kopuk***, tanrılaştırılan bir mutlak'a geliştirilmesi (şişirilmesi, yükseltilmesi)dir.

---

* *Karşı. —Alm. Red.*

Bu aforizmaya dikkat!

İdealizm klerikalizmdir. Doğru. Fakat felsefi idealizm (*"daha doğrusu"* ve *"ayrıca"*), sonsuz karmaşık (diyalektik) insan *bilgisinin* [redacted] *biri* üzerinden klerikalizme giden bir yoldur.

İnsan bilgisi düz bir çizgi değildir (ya da oluşturmaz), tersine bir dizi daireyle bir spirale sonsuz yaklaşan bir eğridir. Bu eğrinin her kırıntısı, her kıymığı, her parçacığı, (ağaçlardan orman görülmediği takdirde) (egemen sınıfların sınıf çıkarlarınca ***sağlam kazığa bağlandığı***) bataklığa, klerikalizme götüren bağımsız, düz bir çizgiye dönüştürülebilir (tekyanlı dönüştürülebilir). Düzlük ve tekyanlılık, kabalık ve kemikleşme, sübjektivizm ve sübjektif körlük, voilà* idealizmin bilgi teorisinin kökleridir. Ve elbette klerikalizmin (= felsefi idealizmin) de ***bilgi teorik*** kökleri vardır, zeminsiz değildir, o hiç kuşkusuz ***meyvesiz*** bir çiçektir, fakat canlı, verimli, gerçek, güçlü, herşeye kadir, nesnel, mutlak insan bilgisinin canlı ağacında büyüyen bir meyvesiz çiçek.

1914

MATERYALİZM VE AMPİRİOKRİTİSİZM*
GERİCİ BİR FELSEFE ÜZERİNE ELEŞTİREL NOTLAR

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu yıl içinde, Marksist geçinen bazı yazarlar, Marksist felsefeye karşı gerçek bir kampanyaya giriştiler. Altı aydan kısa bir zaman içinde, esas olarak, hatta nerdeyse yalnızca diyalektik materyalizme saldırılardan oluşan dört kitap çıktı. Bunların içinde en önde, Bazarov, Bogdanov, Lunaçarski, Berman, Helfond, Yuşkeviç ve Suvorov'un yazılarından derlenen "Marksist Felsefe Üzerine (? — "karşı" denseydi daha doğru olurdu) Denemeler"i (St. Petersburg 1908) gelir; sonra

---

* *Elinizdeki ciltte "Materyalizm ve Ampiriokritisizm"den şu bölümler mevcuttur: Birinci Baskıya Önsöz; Giriş Yerine; I. Bölüm'den 1. Altbölüm; II. Bölüm'den 4, 5 ve 6. Altbölümler; III. Bölüm'den 1, 2, 3, 5 ve 6. Altbölümler; IV. Bölüm'den 6 ve 7. Altbölümler; V. Bölüm; VI. Bölüm'den 4. Altbölüm ve Sonuç. "Materyalizm ve Ampiriokritisizm"in tam metni 1927'de Bütün Eserler'de, 1934'te Marksizm-Leninizm Kitaplığı'nda yayınlandı. —**Alm. Red.** (Türkçesi için bkz. Materyalizm ve Ampiriokritisizm —İnter Yayınları.)*

Yuşkeviç'in "Materyalizm ve Eleştirel Gerçekçilik"i; Berman'ın "Çağdaş Bilgi Teorisi Işığında Diyalektik"i, Valentinov'un "Marksizmin Felsefi Yapısı".

Bütün bu kişiler, Marx ve Engels'in, felsefi görüşlerinin diyalektik materyalizm olduğunu defalarca belirtmiş oldukları gerçeğini bilmezlikten gelemezler. Siyasi görüşlerinde keskin ayrılıklar olmasına karşın, bütün bu kişiler, diyalektik materyalizme duydukları kinde birleşmişlerdir ve gene de felsefede Marksist olduklarını öne sürmektedirler! Engels'in diyalektiği "mistik"tir (gizemci —ÇN), diyor Berman. Bazarov, sanki kendiliğinden açık bir gerçekmiş gibi, Engels'in *görüşleri "eskimiştir" diye gelişigüzel* atıyor — ve materyalizm "çağdaş bilgi teorisi"ni, "modern felsefe"yi (ya da "modern pozitivizm"i), yani "20. yüzyılın doğa bilimleri felsefesi"ni böbürlenerek kendilerine tanık gösteren bu gözüpek savaşçılarımız tarafından böylece çürütülmüş oluyor. Bütün bu sözde en modern öğretilere dayanarak, diyalektik materyalizm yıkıcılarımız pervasızca, işi doğrudan fideizme* vardırıyorlar (bu, en açık şekliyle Lunaçarski'de görülüyor, ama kesinlikle yalnızca onda değil!). Buna karşılık Marx ve Engels'e karşı tutumlarını açık bir şekilde belirlemek sözkonusu olduğunda, bütün cesaretlerini ve kendi inançlarına karşı bütün saygılarını yitiriyorlar. Gerçekte, diyalektik materyalizmden, yani Marksizmden tam bir ayrılma; lafta ise sadece sonu gelmez kaçamaklar, kurnazlıklar, sorunun özünden kaçma çabaları, kendi gerilemelerini maskeleme, genel olarak materyalizm yerine herhangi bir materyalisti koyma, kısaca, Marx ve Engels'in sayısız materyalist tezlerinin doğrudan tahlillerini yapmayı kararlı bir şekilde reddetme. Bir Marksistin çok doğru olarak nitelendirdiği gibi, bu, gerçek bir "diz çökerek isyan"dır. Bu, tipik bir felsefi revizyonizmdir, çünkü Marksizmin temel görüşlerinden uzaklaşarak ve terkettikleri fikirlerle açık sözlülük, dürüstlük, kararlılık ve açıklıkla "hesaplaşmada" yeteneksizlik ve aşırı korkaklık göstererek kötü bir ün

* *Fideizm, inanı bilimin yerine geçiren ya da daha geniş bir anlamda inana belli bir önem yükleyen bir öğretidir.*

kazanan sadece revizyonistlerdir. Ortodoks Marksistler, Marx'ın bazı eskiyen görüşlerini belirtmek durumunda kaldıkları zaman (Mehring'in Marx'ın bazı tarihsel önermelerine karşı çıktığı gibi), bu işi, her zaman o kadar belirlilikle ve o kadar ayrıntılı bir biçimde yaptılar ki, onların çalışmalarında hiçbir zaman en küçük kuşku uyandıracak bir durum bulunamadı.

Zaten, "Marksist Felsefe 'Üzerine' Denemeler"de de gerçeğe benzer bir tek cümle vardır. Bu da, Lunaçarski'nin

> "Belki yanılıyoruz, (burada, besbelli ki, "Denemeler"in yazarları kastediliyor), ama bir arayış içindeyiz." (s. 161)

diyen cümlesidir.

Okurun dikkatine sunduğum bu kitapta, cümlenin birinci bölümünün mutlak bir doğru olduğunu, ikincisinin ise göreli bir doğru olduğunu tanıtlamaya çalışacağım. Şimdilik şunu belirtmekle yetineyim ki, eğer filozoflarımız, Marksizm adına değil de, bazı Marksist "arayıcılar" adına konuşmuş olsalardı, kendilerine ve Marksizme karşı daha büyük bir saygı göstermiş olacaklardı.

Kendi payıma, ben de, felsefede "arayanlar"dan biriyim. Daha açıkçası: bu notlarda, Marksizm kılığı altında, bize, bilmem hangi tutarsız, karmakarışık, gerici şeyi sunan kişilerin nerede yollarını şaşırdıklarını araştırmayı kendime görev edindim.

Eylül 1908

Yazar

GİRİŞ YERİNE

Bazı "Marksistler" 1908'de ve Bazı İdealistler 1710'da Materyalizmi Nasıl Çürütüyorlardı

Felsefi yazınla az çok tanışıklığı olan bir kimse, bugün doğrudan ya da dolaylı olarak, materyalizmi çürütme çabasında olmayan bir tek

felsefe (ve teoloji)* profesörü bulmakta güçlük çekileceğini bilmek zorundadır. Yüzlerce ve binlerce kez materyalizmin çürütülmüş olduğu ilan edildi, ama bugün de yüzbirinci, hatta binbirinci kez, materyalizmi çürütmeye devam ediyorlar. Bizim bütün revizyonistlerimiz, kendilerine ne materyalist Engels'i, ne materyalist Feuerbach'ı, ne de J. Dietzgen'in materyalist görüşlerini değil, aslında, sadece materyalist Plehanov'u çürütmeye çalışırmış — ve ayrıca da, materyalizmi, "en yeni" ve "modern" pozitivizm doğa bilimleri vb. görüş açısından çürütmeye çalışır görüntüsü veriyorlar. İsteyen herkesin, yukarıda belirtilen yapıtlarda yüzlercesini bulabileceği alıntılara başvurmadan, Bazarov, Bogdanov, Yuşkeviç, Valentinov, Çernov** ve bazı öteki Mach yandaşlarının materyalizme karşı kullandıkları kanıtlara dikkat çekeceğim, Machçı terimini ben bütün kitap boyunca, ampiriokritikçilerin bir eşanlamı olarak kullanacağım, çünkü bu terim, hem daha kısa ve basittir ve hem de Rus yazınında çoktan yerini almıştır. Ernst Mach, genellikle felsefi yazında*** "ampiriokritisizm"in güncel temsilcilerinin en popüleri olarak tanınmaktadır ve Bogdanov'un ve Yuşkeviç'in onun "saf" Mach öğretisinden sapmaları, daha ilerde göreceğimiz gibi, tamamen ikincil önemdedir.

Materyalistler, deniyor bize, düşünülemez ve bilinemezi, "deneyim dışında", bizim bilgimizin dışında bulunan bir maddeyi, "kendinden şeyler"i (Dinge an sich) kabul ederler. Onlar, "deneyim"in ve bilginin sınırlarının ötesinde bir şeyin, diğer yana ait bir şeyin (etwas jenseitiges) varlığını kabul ederek, gerçek bir mistisizme düşerler. Maddenin, duyu organlarımız üzerinde etki yaparak duyumlar meydana getirdiklerini söylediklerinde, materyalistler kendilerine temel olarak bir

---

* *Teoloji: İlahiyat, tanrıbilim. —ÇN*

** *V. Çernov, "Felsefi ve Sosyolojik İncelemeler", Moskova 1907. Yazar, Avenarius'un acar bir yanlısı ve Bazarov ve ortakları kadar diyalektik materyalizme karşıdır.*

*** *Örneğin bkz. **Richard Hönigswald**, "Über die Lehre Humes von der Realität der Außendinge". Berlin 1904, s. 26.*

"bilinmeyen"i, bir hiçliği almaktadırlar; çünkü onlar bizzat kendileri, duyularımızın bilginin tek kaynağı olduğunu söylüyorlar. Materyalistler (mesela Plehanov'da olduğu gibi, "kendinden şey"in, yani bilincimizin dışındaki şeylerin varlığını kabul etmekle) Kantçılığın içine düşüyorlar; onlar, dünyayı "ikileştiriyor" ve düalizmi öğütlüyorlar, çünkü materyalistler, görünümün ardında kendinden şeyin varlığını, doğrudan duyu verilerinin ardında bir başka şeyin, bir tür fetişin, bir "idol"un, bir mutlak'ın, bir "metafizik" kaynağın, dine eş bir başka şeyin varlığını (Bazarov'un dediği gibi "kutsal madde"yi) kabul ediyorlar.

İşte Machçıların materyalizme karşı kanıtları, yukarıda adı geçen yazarların değişik perdeden yineleyip durdukları, dönüp dolaşıp söyledikleri kanıtlar bunlardır.

Bu kanıtların yeni olup olmadıklarını ve gerçekten sadece "Kantçılığa düşmüş" bir Rus materyalistine karşı yönelip yönelmediklerini anlamak için, eski bir idealist George Berkeley'in yapıtlarından ayrıntılı bazı bölümler aktaracağız. Berkeley'e ve felsefede yarattığı akıma sık sık başvuracağımızdan, bu tarihsel inceleme, yorumlarımızın girişinde çok gereklidir, çünkü Machçılar, Mach'ın Berkeley'le olan ilişkilerini olduğu kadar,.Berkeley'in felsefesinin özünü de yanlış olarak sunmaktadırlar.

Piskopos George Berkeley'in 1710'da "İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme"* adıyla yayınlanmış olan yapıtı, şu aşağıdaki görüşlerle (Betrachtung) başlar:

> "İnsan bilgisinin ***nesnelerini*** inceleyen herhangi bir kimse için, bunların ya duyulara içinde bulunulan anda kabul ettirilmiş düşünceler (ideas); ruhun acılarının ve yaptıklarının farkına varılması sonucu kazanılan düşünceler; ve son olarak da bellek ve hayal gücü ile oluşturulan düşünceler olduğu açıktır... Görme yoluyla, ışık ve renk, onların

---

* *George Berkeley, "Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge", Eserler cilt 1, yayına hazırlayan A. Fraser, Oxford 1871. Kitabın Rusça çevirisi de vardır.*

> çeşitli dereceleri ve farklılıkları düşüncesine sahip oluyorum; dokunma ile yumuşağı ve serti, sıcağı ve soğuğu, hareketi ve direnci algılıyorum... Koku alma bana kokuları; tat alma tatları, işitme ise sesleri öğretiyor... Bu duyumlardan bazıları birarada gözlemlendikleri için, onlara ortak bir ad verilir ve onlar bir şey sayılırlar. Böylece, örneğin, belki bir düzenleniş içerisinde, belki bir renk, bir tat, bir koku, bir biçim ve bir sertlik birlikte gözlemlendiğinde (to go together), *elma* sözcüğüyle belirlenen ayrı bir şey olarak tanınır; öteki düşünce dermeleri (collections of ideas), taş, ağaç, kitap ve öteki duyumlanabilir şeyleri meydana getirirler. " (§1.)

Berkeley'in yapıtının birinci paragrafının içeriği işte budur. Şunu aklımızda tutalım ki, bu yazar, felsefesine temel olarak "serti, yumuşağı, sıcağı, soğuğu, renkleri, tatları, kokuları" vb. alıyor. Şeyler, Berkeley için "düşünce dermeleri"dir, düşüncelerden de soyut düşünceyi değil, kesinlikle, az önce sıraladığımız nitelikleri ya da duyumları anlar.

Berkeley daha aşağıda diyor ki, "bu düşünceler ya da bilgi nesnelerinden" başka, bir de onları algılayan şey —"akıl, ruh, öz ya da *ben*— vardır (§ 2). Şurası kendiliğinden anlaşılır ki —yargısına varıyor filozof— "düşünceler", onları algılayan dışında var olamazlar. Buna kendimizi inandırmak için "var olmak" sözcüğünün anlamını tahlil etmek yeterlidir.

> "Üzerinde yazı yazdığım masa vardır dediğim zaman, bu, ben onu görüyorum ve onu hissediyorum demektir; ve eğer odamdan dışarı çıksaydım gene masanın var olduğunu söyleyecektim, şu anlamda ki, eğer odamda olsaydım onu algılayabilirdim.. "

Yapıtının 3. paragrafında Berkeley, düşüncesini böyle ifade ediyor ve materyalist dediği kimselere karşı polemiğe girişiyor (§ 18, 19 vb.). "Benim için, diyor o, birileri tarafından algılanması ile herhangi bir bağ kurulmaksızın, şeylerin mutlak varlığından söz edilmesi, tamamıyla anlaşılmaz bir şeydir." Var olmak, algılanmaktır (their [yani nesnelerin], *esse ise percipi**, § 3 — Berkeley'in felsefe tarihi ders kitaplarında aktarılan bir sözüdür).

* *Onların varlığı algılanmış olmalarıdır.* —*Alm. Red.*

"İnsanlar arasında, evlerin, dağların, ırmakların, bir sözcükle, hissedilir tüm nesnelerin, aklın onları algılamalarının dışında doğal ya da gerçek bir varlıkları olduğu görüşü, garip bir şekilde yaygın haldedir." (§ 4)

Bu görüş, diyor Berkeley, "apaçık bir çelişkidir".

"Çünkü bu nesneler, duyularımız tarafından algılanan şeylerden başka neyi temsil eder? Peki, eğer düşüncelerimizi ya da duyumlarımızı (ideas or sensations) algılamıyorsak, neyi algılıyoruz? O halde düşüncelerin ya da duyumların ya da bunların bileşimlerinin algılanmaksızın da var olabildiklerini sanmak, düpedüz saçma değil midir?" (§ 4)

Berkeley, şimdi de "düşünce dermeleri" ifadesi yerine, ona göre eşdeğer olan ***duyumların bileşimi*** ifadesini koyuyor ve materyalistleri, daha da ileri gitmek ve bu karmaşığın —affedersiniz, bu duyumlar bileşiminin— kaynağını araştırmak gibi "saçma" bir eğilimleri olmakla suçluyor. § 5'te, materyalistler soyutlamayla çok uğraşmakla suçlanıyorlar, çünkü, Berkeley'e göre, duyumları nesnelerden ayırmak salt bir soyutlamadır. İkinci baskıda çıkarılan § 5'in sonunda:

"Gerçekte, diyor, nesne ve duyum, bir ve aynı şeydir (are the same thing) ve bu yüzden de birbirinden soyutlanamazlar."

"Fakat, diyeceksiniz ki —diye devam ediyor Berkeley—, 'düşüncelerin kendileri, zihnin dışında var olmasalar bile, yine de bunlara benzeyen şeyler bulunabilir. Bu düşünceler, bu şeylerin kopyaları veya tıpkı resimleridir (resemblances). Bu şeyler zihin dışında, düşünmeyen bir töz'ün [Substanz] içinde var olabilirler'. Yanıtlıyorum: 'Bir düşünce ancak yine bir düşünceye, bir renk veya bir şekil, olsa olsa başka bir renk veya şekle benzeyebilir. Sorarım size: düşüncelerimizin resmini veya simgesini oluşturdukları bu var sayılmış asılların veya dış nesnelerin bizce algılanması mümkün müdür, değil midir? Eğer evet diyorsanız, öyleyse bunlar düşüncelerdir ve biz istediğimiz yere vardık demektir; ve eğer bana hayır diye yanıt veriyorsanız, renk görülemez bir şeye benzer, sert ya da yumuşak dokunulamaz bir şeye benzer vb. biçimindeki önermelerin bir anlamı olup olmadığını sorarım'." (§ 8)

Bazarov'un Plehanov'a karşı, bizim dışımızda, bizim duyularımız üzerinde etkisi olmayan şeylerin var olup olmadıkları konusundaki ka-

nıtlarının, okurun da gördüğü gibi, Berkeley tarafından adı belirtilmeyen materyalistlere karşı ileri sürülen kanıtlardan hiçbir farkı yoktur. Berkeley, "maddenin ya da cisimsel töz'ün" varlığı fikrini (§ 9.) bir "çelişki", çürütmek için zaman kaybetmeye değmeyen bir çeşit "saçmalık" sayar.

> "Ama —diyor o— bu, maddenin varlığı öğretisi (tenet), filozofların kafasına böyle derin kökler salmış göründüğünden ve bu bir sürü kötü sonuçlar doğurduğundan, bu peşin yargıyı ortaya çıkarmak ve kökünden söküp atmak için herhangi bir şeyi eksik bırakmaktansa, sözü uzatmayı ve sıkıcı olmayı yeğ tutuyorum." (§ 9)

Berkeley'in değindiği kötü sonuçların neler olduklarını biraz sonra göreceğiz. İlkin onun materyalistlere karşı teorik kanıtlarının işini görelim. Berkeley, nesnelerin "mutlak" varlıklarını, yani insan bilgisi dışındaki şeylerin varlıklarını yadsıyarak, karşıtlarının görüşlerini, doğrudan "kendinden şey"i kabul ediyor olarak sunuyor. § 24'te Berkeley, reddettiği bu görüşün, ***"duyusal olarak algılanabilir kendinden şeylerin*** (objects in themselves) ***ya da zihnin dışındaki şeylerin mutlak varlığını"*** kabul ettiğini altını çizerek belirtiyor (a.g.e*, s. 167-168). Klasik filozofları "yeni" sistemlerin çağdaş yapımcılarından ayırdeden iki felsefe akımı, burada, kesinlik, açıklık ve açıkyüreklilikle gösterilmiştir. Materyalizm, "kendinden şeyler"in ya da zihnin dışında şeylerin kabul edilmesidir; düşünceler ve duyumlar, materyalizme göre, bu şeylerin kopyaları ya da yansılarıdırlar. Karşıt öğreti (idealizm), şeylerin "zihnin dışında" var olmadığını ileri sürer; şeyler, "duyum bileşimleri"dirler.

Bunlar, 1710'da, Immanuel Kant'ın doğumundan 14 yıl önce yazıldı. Ve bizim Machçılarımız, "en yeni" olduğunu iddia ettikleri bir felsefeye dayanarak, "kendinden şey"in kabul edilmesinin, materyalizmin Kantçılıkla bulaştırılmasının ya da bozulmasının bir sonucu olduğunu keşfediyorlar! Machçıların bu "yeni" icatları, belli başlı felsefe akımlarının tarihi konusundaki şaşırtıcı inkârcılıklarının ürünüdür.

---

* *Yani Lenin'in kullandığı baskı.* —***Alm. Red.***

Bunların "yeni" düşüncelerinden biri de, "madde" ya da "töz" kavramlarının, eleştiri ruhundan yoksun eski öğretilerin kalıntılarından başka bir şey olmadığıdır. Mach ve Avenarius öyle görünüyor ki, felsefi düşünceyi ilerlettiler, onu derinleştirdiler, "mutlaklar"ı ve "değişmez özlükler"i [unveränderlichen wesensheit] vb. felsefeden ayıkladılar. Bu iddiaların doğruluk derecesini sorgulamak kolaydır: Bunun için ilk kaynağa, Berkeley'e kadar çıkmaktan başka bir şey gerekmez; o zaman bunların, bunu büyük birer uydurma oldukları görülecektir. Berkeley, çok kesin bir şekilde, maddenin bir "nonentity" (olmayan şey, § 68) maddenin *yokluk* [Nichts] (§ 80) olduğunu ifade ediyor.

"'Madde' sözcüğünü, canınız pek istiyorsa, başkalarının 'yokluk' sözcüğünü kullandıkları yerde kullanabilirsiniz" diye materyalistlerle alay ediyor (a.g.e., s. 196-197).

İlkin, diyor Berkeley, renklerin, kokuların vb. "gerçekte var olduğu" sanıldı; ama daha sonra, bu çeşit görüşler reddedildi, ve görüldü ki, bunlar, ancak duyumlarımız sayesinde vardır. Ne var ki, bu eski yanlış kavramların ayıklanması işi sonuna kadar götürülmedi; geriye, Berkeley'in daha 1710'da kesin olarak çürütmüş bulunduğu bu yukarıdakilere benzer bir "önyargı" (§ 195) olan "töz" (§ 73) kavramı kaldı! Oysa bizde, hâlâ 1908'de, Avenarius'un, Petzoldt'un, Mach'ın ve ortaklarının, yalnızca "en yeni pozitivizm"in ve "en yeni doğa bilimlerinin" bu "metafizik" kavramları ayıklamayı başarabildiğini ileri süren beyanları ciddiye alacak maskaralar bulunuyor.

Bu aynı maskaralar (Bogdanov da dahil), insan bilincinin, insan bilinci dışında var olan şeyleri "yansıttığını" söyleyen, ebedi olarak çürütülmüş materyalist öğretideki "dünyanın ikilenmesi" yanılgısını, kesin olarak yeni felsefenin ortaya koyduğu konusunda, okurlara garanti veriyorlar. Adı geçen yazarlar, bu "ikilenme" üstüne bir sürü heyecan verici şeyler yazdılar. Ama bilisizlikten ya da unutkanlıktan, bu yeni icatların daha 1710'da bulunmuş olduğunu eklemeyi ihmal ettiler.

"... Bizim (fikirler ya da şeyler hakkındaki) bilgimiz —diye yazıyor Berkeley, son derece bulanık ve karmakarışık hale getirildi, duyu

nesnelerinin ikili— (twofold) varlığı, —biri, ***kavranabilir*** (intelligible) varlığı ya da zihinde varlığı, ve öteki, ***gerçek*** varlığı, zihnin dışındaki (yani bilinç dışındaki) varlığı— varsayılarak, son derece tehlikeli yanlışlara sürüklendik."

Ve Berkeley, düşünülemezi düşünmek olanağını kabul eden "uyumsuz" görüşü alaya alıyor! Bu "uyumsuzluğun" kökeni, doğaldır ki, "şeyler"le "düşünceler"in ayrımında (§ 87), "dış nesnelerin kabulü"ndedir. Berkeley'in 1710'da bulduğu ve Bogdanov'un 1908'de yeniden bulduğu gibi, fetişlere ve putlara inanma da aynı kaynaktan doğmaktadır.

"Maddenin ya da algılanmamış şeylerin varlığı —diyor Berkeley— yalnız tanrı tanımazların ve kadercilerin başlıca dayanak noktası olmamıştır; puta tapıcılık da, bütün biçimleriyle, bu ilkeye dayanmaktadır." (§ 94)

İşte şimdi, piskopos Berkeley'i, bu öğretiyi yalnızca teorik olarak çürütmekle kalmayıp, aynı zamanda bu öğretinin yandaşlarını düşman olarak tutkuyla mahkûm etmek zorunda bırakan dış dünyanın varlığı gibi "anlamsız" öğretiden çıkarılan şu "kötü" sonuçlara gelmiş bulunuyoruz.

"Tanrıtanımazlığın ve dini yadsımanın tüm dinsiz sistemleri, gösterildiği gibi, madde ya da cisimsel töz öğretisi üzerine kurulmuş gibidir... Her devrin tanrı tanımazlarının maddi tözde nasıl büyük bir dost bulmuş olduklarını söylemeye hiç gerek yoktur. Onların dehşet verici bütün sitemleri, bu maddi töze, açıkça ve o kadar kaçınılmaz bir şekilde bağlıdır ki, bu köşe taşı çekip çıkarıldığında, bütün yapının yıkılması kaçınılmaz olacaktır. Onun için, tanrı tanımazların çeşitli sefil mezheplerinin saçma öğretilerine özel bir dikkat göstermemiz gerekmez." (§ 92, a.g.e., s. 203 ve 204.)

"Madde, bir kez doğadan sürülüp atıldıktan sonra, tanrıbilimciler ve filozoflar için, onların görüşlerini karartan, gözleri önünde, birer perde olan ve insanları bir sürü verimsiz çabaya zorlayan bir sürü şüpheci ve dinsiz tasarımı ve (Mach tarafından 1870 ve 1880'de bulunan "düşünce ekonomisi ilkesi"! — Avenarius tarafından 1876'da ortaya atılan "felsefe, dünyanın asgari çaba ilkesi temelinde düşünülmesidir" anlayışı gibi!) bir sürü tartışmaları ve karmakarışık sorunları da kendi-

siyle birlikte alıp götürür; ki bizim ona karşı ileri sürdüğümüz kanıtlar pek tanıtlayıcı olmasaydılar bile, (ki bence [bu kanıtların —ÇN] tanıtlayıcı olduğu apaçıktır) gerçeğin, barışın ve dinin tüm dostlarının bu kanıtların yeterli sayılmasını istemek için, her türlü nedene sahip olduklarına kesinlikle inanıyorum." (§ 96)

Piskopos Berkeley biraz safça bir açıkyüreklilikle düşünmekteydi! Günümüzde, felsefedeki "madde"nin "ekonomik" olarak ayıklanması konusundaki aynı düşünceler, çok daha kurnazca bir biçime sokulmuş ve "yeni" terminolojiyle bulanıklaştırılmıştır ki, böylece saf kişiler, bu düşünceleri "en yeni" bir felsefe olarak kabul edebilsinler.

Berkeley, kendi felsefesinin eğilimlerinden tam bir açık yüreklilikle söz etmekle yetinmiyordu; aynı zamanda felsefesinin idealist çıplaklığını da örtmeye ve onu bütün saçmalıklardan temizlenmiş gibi ve "sağduyu"ca kabul edilebilir bir şey gibi sunmaya çalışıyordu. Şimdi öznel idealizm ve solipsizm denebilecek olan bir suçlamaya karşı içgüdüsel bir biçimde kendini savunarak diyordu ki, "bizim felsefemiz, doğadaki hiçbir şeyden bizi yoksun bırakmaz." (§ 34) Doğa varlığını sürdürür, ve gerçek olanlar ile kuruntular (Chimäre) arasında ayrım devam eder, ancak, "her ikisi de eşit ölçüde bilinçte vardır."

"İster duyu algılamasıyla, ister düşünme ile olsun, kavrayabileceğimiz herhangi bir şeyin varlığını reddetmiyorum. Gözlerimle gördüğüm ve ellerimle dokunduğum şeyler vardır, gerçekte vardır, bundan en ufak kuşkum yok. Varlığını reddettiğimiz tek şey, ***filozofların*** (italik Berkeley'indir) madde ya da cisimsel töz dedikleri şeydir. Bunu yadsımak, sanırım ki, onun yokluğunu hiçbir zaman farketmeyecek olan insanlığa herhangi bir zarar getirmez... Ama tanrı tanımazlar, gerçekte, kendi kâfirliklerini yürütebilmek için anlamdan yoksun bir adın yarattığı bu dayanağı yitirmiş olurlar..." (§ 35.)

Bu düşünce, Berkeley'in felsefesine yönelmiş olan, cisimsel tözleri yok etme suçlamasını yanıtladığı § 37'de, daha da açıklıkla ifade edilmiştir:

"***Töz sözü,*** eğer sözcüğün kaba [vulgär] anlamıyla, yani duyu ile algılanabilir niteliklerin bileşimi, boyut, katılık, ağırlık, vb. olarak an-

> laşılıyorsa, bunu yok etmekle suçlanamayız. Ama eğer töz, felsefi anlamında, zihnin dışında (var olan) belirtilerin ya da niteliklerin taşıyıcısı olarak anlaşılıyorsa, o zaman muhayyilede bile hiçbir zaman var olmamış olan bir şeyin yok edilmesinden söz edilebileceği ölçüde, gerçekten de onu yok etmeyi kabul ediyorum."

Berkeley yanlısı bir idealist olan, öğretmeninin yapıtlarını yayınlayan ve onları kendi notlarıyla tamamlayan idealist İngiliz filozofu Fraser, Berkeley'in öğretisini boş yere "doğal gerçekçilik" olarak adlandırmamaktadır (a.g.e., s. X). Bu ilginç terminolojiye dikkat edilmelidir. Çünkü Berkeley'in gerçekçilik sahtekârlığını iyi dile getirmektedir. Daha ilerde de, başka söz oyunlarıyla, başka bir biçimde, ama aynı manevraları ya da aynı kalpazanlığı tekrarlayan "en yeni pozitivist-ler"le daha pek çok karşılaşacağız. Berkeley, gerçek şeylerin varlığını yadsımıyor! Berkeley bütün insanlığın görüşüyle ters düşmek niyetinde değildir! Berkeley "sadece", filozofların öğretilerini, bütün düşüncelerinin temeline ciddiyetle ve kararlılıkla dış dünyanın ve onun insanların bilincindeki yansısının tanınıp kabul edilmesini yerleştiren bilgi teorisini yadsıyor. Berkeley, bu teori üzerine, yani materyalist bilgi teorisi üzerine kurulu, ve her zaman da (çok kez bilinçsiz olarak) kurulmuş olan doğa bilimlerini yadsımıyor. § 59'da şunları okuyoruz:

> "Biz, düşüncelerimizin birarada bulunuşları ve birbirini izlemesi konusunda sahip olduğumuz deneyimimizden (yola çıkarak) (Berkeley: "salt deneyim" felsefesi*)... şu anda bulunduğumuz koşullardan çok farklı koşullar içinde bulunduğumuzda, duyacağımız (ya da göreceğimiz) şeylerin pek doğru bir yargısına varabilme olanağına sahip olabiliriz. İşte doğanın bilinmesi bundan ibarettir, (iyi dinleyiniz!) ki bu, yukarıda söylenenlerle uygunluk içerisinde, değerini ve kesinliğini koruyabilir."

Dış dünyayı, doğayı, tanrısallığın zihnimizde meydana getirdiği bir "duyumlar bileşimi" olarak ele alalım. Bunu kabul ediniz ve bu duyumların "kaynağını" bilincin dışında, insanın dışında aramaktan vaz-

---

* *Önsözünde Fraser, hem Berkeley hem de Locke'un "yalnızca deneyime dayandıklarını" ısrarla belirtiyor (s. 117).*

geçiniz, ben de, benim idealist bilgi teorimin çerçevesi içerisinde, ***bütün*** doğa bilimlerini, onların yargılarının bütün değerini ve kesinliğini kabul edeceğim. Benim "barış ve din" lehindeki vargılarımı doğrulamak, haklı çıkarmak için bu çerçeveye, sadece bu çerçeveye gereksinmem var. İşte Berkeley'in düşüncesi budur. Daha ilerde Machçıların doğa bilimlerine karşı tutumlarını incelediğimizde, idealist felsefenin özünü ve onun toplumsal anlamını iyi ifade eden bu düşünceyle yeniden karşılaşacağız.

Burada, 20. yüzyıldaki en yeni pozitivist ve eleştirel gerçekçi P. Yuşkeviç'in piskopos Berkeley'den aldığı en yeni keşiflerden birini daha kaydedelim. Bu, "ampirio-sembolizm"dir. Berkeley'in "gözde teorisi" diyor Fraser, "evrensel doğal simgecilik" (a.g.e., s. 190) ya da "doğa sembolizmi" (Natural Symbolism) teorisidir. Eğer bu sözcükler 1871'de çıkan bir basımda bulunmasaydı, fideist İngiliz filozofu Fraser'in, modern matematikçi ve fizikçi Poincaré'nin ve Rus "Marksist"i Yuşkeviç'in sözlerini aşırdığından şüphe edilebilirdi.

Fraser'in hayran olduğu Berkeley'in bu teorisi, piskopos tarafından şu sözlerle açıklanmıştır.

> "Düşünceler" (Berkeleye göre düşüncelerle nesnelerin aynı şeyler olduğunu unutmayınız) "arasındaki bağlantı, ***neden-sonuç*** ilişkisini değil, yalnızca bir *iz* veya ***işaretin, işaretle belirtilmiş*** olan şey arasındaki ilişkisini içerir" (§ 65). "Böylece açıkça görüldüğü gibi, sonucun ortaya çıkmasına katılan veya bunun için birlikte işleyen (under the notion of a cause), tümüyle açıklanamaz olan ve bizi büyük saçmalıklara sürükleyen şeyler... yalnızca, bilgilerimizin simgeleri veya işaretleri olarak kabul edildiklerinde, çok doğal bir biçimde açıklanabilirler" (§ 66).

Berkeley ve Fraser'e göre, bize bu bilgileri "ampirio-semboller" yardımıyla veren, hiç şüphesiz Tanrı'dan başkası değildir... Berkeley'in teorisinde, ***sembolizmin*** bilgi teorisi açısından olan önemi; bu, "şeyleri, cisimsel nedenlerle açıklamaya çalışan öğretinin" yerine sembolizmin konulmasından ibarettir (§ 66).

İşte, nedensellik sorunu konusunda, iki felsefi eğilim ile karşı karşıyayız. Biri, "şeyleri, maddi nedenlerle açıklamayı ileri sürüyor" ve piskopos Berkeley tarafından çürütülmüş olan şu "saçma madde öğretisine" apaçık bir şekilde bağlı bulunuyor. Öteki, "neden kavramını", "bize" (tanrısal) "bilgi vermeye yarayan" "işaret ya da simge" kavramına indirgiyor. Mach öğretisinin ve diyalektik materyalizmin bu soruna karşı tutumunu tahlil ederken, 20. yüzyıl modasına göre uygulanan bu iki eğilimle yeniden karşılaşacağız.

Ayrıca, gerçeklik sorunuyla ilgili olarak şunu da kaydetmek gerekir: Berkeley, bilincin dışındaki şeylerin varlığını kabul etmeyi reddederken, gerçek olan ile kurgusal olan arasında bir ayrım ölçütü bulmaya çalışır. § 36'da, insan zihninin kendi keyfince canlandırdığı düşüncelerden söz ederken şöyle diyor:

> "bunlar, duyumlarımızın bize sağladığı düşüncelere göre, soluk, güçsüz, kararsız, oynaktırlar. Doğanın belirli kurallarına ya da belirli yasalarına göre bizde yer eden bu sonuncular, insan aklından daha güçlü, daha bilge bir aklın etkisine tanıklık ederler. Bunların, dendiği gibi, birincilerden daha büyük bir ***gerçekliği*** vardır; onlar, bir başka deyişle, daha berrak, daha düzenli, daha açık-seçiktirler ve onları algılayan, aklın kurguları değildir..."

Başka yerde (§ 84), Berkeley, gerçek kavramını, birbiriyle özdeş olan duyumların pek çok kişiler tarafından aynı anda algılanmasına bağlamaya çalışıyor. Örneğin, şu sorunu nasıl çözümlemeli: bize anlatılan, diyelim, suyun şaraba dönüşmesi gerçek miydi?

> "...Eğer bütün hazır bulunanlar şarabı görmüş olsalardı, onun kokusunu almış olsalardı, eğer ondan içmiş ve tatmış olsalardı, eğer onun etkisini hissetmiş olsalardı, bu şarabın gerçekliği konusunda hiç kuşkum olmazdı..."

Ve Fraser yorumluyor.

> "Aynı ***hissedilebilir*** düşüncelerin başka başka kişilerdeki aynı andaki bilinci, burada ***hayal edilen*** nesnelerin ya da hislerin salt bireysel ya da kişisel bilincinin tersine, birinci kategoriden düşüncelerin ***gerçekliğinin*** kanıtı olarak kabul edilmiştir."

Buradan da görülüyor ki, Berkeley'in öznel idealizmi, bireysel algı ile kolektif algı arasındaki ayrımı bilmezlikten geldiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Tersine o, kendi gerçeklik ölçütünü bu ayrım üzerine kurmaya uğraşır. Berkeley, "düşünceleri", tanrısallığın insan aklı üzerindeki etkisiyle açıklayarak nesnel idealizme yaklaşır: dünya, artık, benim bir tasarımım değildir, "doğa yasaları"nı olduğu kadar "daha gerçek" düşünceleri daha az gerçek düşüncelerden ayıran yasaları vb. yaratan bir tek üstün tanrısal nedenin ürünüdür.

Berkeley'in kendi görüşlerini halkın anlayacağı bir dille ortaya koymaya çalıştığı "Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma" (1713) adlı başka bir yapıtında, kendi öğretisi ile materyalist öğreti arasındaki ayrım şöyle belirtilmiştir:

> "Herhangi bir şey dışarıdan bizim üzerimize etki yaptığına göre, (bizim) dışımızda var olan kuvvetlerin, bizden ayrı bir varlığa ait bulunan kuvvetlerin varlığını kabul etmek zorunda olduğumuzu ben de sizin (materyalistler) gibi ileri sürüyorum... Öyleyse biz, birbirimizden, bu güçlü varlığın ne türden bir varlık olduğu konusunda ayrılıyoruz. Ben bunun ruh olduğunu iddia ediyorum; siz bunun madde ya da bilmem hangi (ve ekleyebilirim ki, bunu siz de bilmiyorsunuz) üçüncü doğa olduğunu iddia ediyorsunuz..." (a.g.e., s. 335*)

Fraser şöyle yorumluyor:

> "Sorunun düğüm noktası budur. Materyalistlerin görüşüne göre, [Sinneserscheinungen] duyu görüngüleri bir ***maddi tözden*** ya da bilinmeyen bir "üçüncü doğa"dan gelmedirler; Berkeley'e göre, Akılcı İradeden; Hume'un ve pozitivistlerin görüşüne göre ise, bunların kökeni katiyen bilinemez ve biz, onları ancak tümevarım yöntemiyle, süregelen alışkanlıklarla, olgular olarak genelleştirebiliriz."

İngiliz Berkeley'ci Fraser, burada kendi tutarlı idealist görüş açısından, materyalist Engels tarafından son derece açık bir biçimde nitelendirilen felsefenin temel "çizgileri"ne yaklaşıyor. Engels, "Ludwig Feuerbach" adlı kitabında, filozofları "iki büyük kamp"a ayırır: mater-

* *Almancası Raoul Richter, 2. baskı, Leipzig, s. 101.—Alm. Red.*

yalistler ve idealistler. Bu iki akımın teorilerini en gelişmiş biçimleriyle Fraser'den çok daha derinlemesine inceleyen Engels, onlar arasında şu ana ayrımı görüyor: materyalistlere göre doğa birincil, ruh ikincildir; idealistlere göre ise, tam tersidir. Engels, ***agnostikler*** (bilinemezciler —ÇN) diye adlandırdığı, evreni tanıma olanağını yadsıyan, ya da hiç değilse derinliğine tanıma olanağını yadsıyan Hume ve Kant yandaşlarını, bu iki kampın arasına yerleştirir. "Ludwig Feuerbach"ında Engels, bu terimi, sadece, (Fraser'in de pozitivist diye adlandırdığı, kendi kendilerini de 'pozitivist' diye adlandırmaktan hoşlanan) Hume'un yandaşları için kullanmıştır; ama "Tarihi Materyalizm Üzerine" adlı incelemesinde, "***yeni-Kantçı agnostikler***"in görüşlerini inceler ve yeni-Kantçılığı agnostisizmin bir çeşidi olarak kabul eder.*

Burada, F. Engels'in bu dikkat çekici haklı ve derin düşüncesi (Machçıların utanmadan bilmezlikten geldikleri düşüncesi) üzerinde duramayız. Aynı konuya daha ileride tekrar inceden inceye değineceğiz. Şimdilik bu Marksist terminolojiye ve karşıt uçların karşılaşmasına, yani felsefenin belli başlı iki akımı konusundaki tutarlı materyalist ile tutarlı idealistin görüşlerine değinmekle yetineceğiz. Bu eğilimleri (ki daha ileride, bunlarla uğraşmak sürekli işimiz olacaktır) aydınlatmak için Berkeley'inkinden ayrı bir yol izlemiş olan 18. yüzyılın ünlü filozoflarının anlayışlarını kaydedelim.

İşte Hume'un, "İnsan Anlayışı Üzerine Bir Araştırma"sında, şüpheci felsefe bölümündeki (12) düşünceleri:

> "İnsanların doğal içgüdüleriyle ya da doğal yetenekleriyle kendi duyularına güvenmeye eğilimli oldukları ve bizim algılarımıza bağımlı olmayan ve duyarlılıkla bezenmiş bütün varlıklarla birlikte ortadan kalktığımız takdirde bile var olacak olan bir dış evrenin varlığı, en ufak bir akıl faaliyeti [Vernunfttatigkeit] göstermeden ya da hatta akıl-

* *Friedrich Engels, "Tarihi Materyalizm Üzerine", "Neue Zeit", XI. yıl, c. I (1892/1893), No. 1, s. 18. İngilizceden çeviri bizzat Engels'e aittir. (Bkz. Karl Marx/Friedrich Engels, İki Ciltte Seçme Eserler, c. I, s. 398 —**Alm. Red.**)*

dan önce, her zaman varsaydığımız apaçık belli bir şey olarak kabul edilebilir. Hayvanlar alemi bile bu türden bir kanıyla yönetilir ve hayvanlar bütün düşüncelerinde, bütün tasarımlarında, bütün eylemlerinde dış nesnelere bu inancı korurlar...

Ama bütün insanların bu evrensel ve köklü kanısı, bize, aklımızda hiçbir şeyin bir imgesi ya da algısı dışında var olamayacağını; ve duyuların, akıl ve nesne arasında doğrudan doğruya herhangi bir ilişkide (intercourse) bulunma yeteneğinden yoksun, bu imgelerin içerisinden geçtiği birer kanaldan (inlets) başka bir şey olmadığını öğreten en küçük bir felsefe esintisiyle bile hemen sarsılır. Görmekte olduğumuz masa, ondan uzaklaştıkça daha küçük görünür, ama bizden bağımsız olarak var olan gerçek masa, değişmez; o halde bizim aklımız, masanın resminden (image) başka bir şeyi algılamamıştır. Sağduyunun açıkça ve itiraz edilemezce gösterdikleri bunlardır ve doğru düşünen hiçbir kimse, bugüne dek sözünü ettiğimiz nesnelerin (existences), örneğin "bu ev"in, "bu ağaç"ın bizim zihnimizin algılarından başka bir şey olduklarından kuşkulanmamıştır....

Zihnimizdeki algıların, bu algılardan tamamen farklı, ama yine de onlara benzeyen (eğer böyle bir şey olanaklı ise) dış nesneler tarafından oluşturulduğu ve zihnimizin kendi enerjisiyle veya görünmez ve bilinmeyen bir ruhun keyfiyle veya bizce daha da bilinmez bir başka nedenden meydana gelmedikleri, hangi kanıtla ispat edilebilir?...

Bu sorun nasıl çözümlenecektir? Elbette ki, bütün bu tür sorunlarda olduğu gibi, deneyimle. Fakat burada deneyim bütünüyle susar ve susması da gerekir. Zihnin algılardan başka sunacak bir şeyi yoktur ve bunların nesnelerle olan bağlantıları konusunda hiçbir deneyime ulaşması da muhtemel değildir. Bunun içindir ki, akıl yürütmede böyle bir bağlantının varsayımı bütünüyle temelden yoksundur. Duyularımızın gerçekliğini ispatlamak için Üstün Varlık'ın gerçekliğine başvurmak hiç şüphesiz sorunu beklenmedik bir çember içine çekmektir. Dış dünyanın varlığı bir kere sorun haline getirildi mi, bu Varlık'ın varlığını ispat etmeye yarayacak kanıtları bulamama durumuna düşeriz."*

---

* ***David Hume***, *"An Enquiry Concerning Human Understanding", Essays and Treatises, vol. II, London 1822, pp, 150-153. (Almancası, Raoul Richter, Felsefe Kitaplığı, Felix Meiner Yayınevi, Leipzig, s. 177-180* ***—Alm. Red.)***

Hume, *"Treatise of Human Nature"* (İnsan Doğası Üzerine İrdeleme), Kısım IV, Bölüm II: "Duyularımız Karşısında Şüphecilik Üzerine"de aynı şeyleri söyler.

> "Algılarımız biricik nesnelerimizdir" (Renouvier ve Pillon tarafından yapılan Fransızca çevirisi s. 281, 1878).

Hume'un şüphecilikten kastettiği; duyumları, nesnelerin, ruhun vb.nin sonuçları olarak açıklamayı reddetmek; yani, bir yandan, algıların, dış dünyayla, diğer yandan da bir tanrıyla veya bilinmeyen bir ruhla açıklanmasını reddetmektir. Hume'un Fransızca çevirisinin önsözünün yazarı, —(daha ileride göreceğimiz gibi) felsefede Mach'ınkine yakın bir eğilimde olan— F. Pillon, Hume'da, özne ve nesnenin, "çeşitli algı grupları"na, "bilincin ögelerine, izlenimlerine, düşüncelere, vb." indirgendiğine, haklı olarak işaret etmektedir; ve (Hume'a göre) sadece "bu ögelerin gruplaşmaları ve bileşimleri"* sözkonusu olmalıdır. Aynı şekilde, İngiliz Hume'cu, doğru ve yerinde bir terim olan agnostisizm teriminin yaratıcısı Huxley, Hume hakkındaki kitabında, "duyumları", "bilincin ilk ve bölünemez durumları" olarak kabul eden Hume'un, duyumların kökenlerini nesnelerin insan üzerindeki etkisiyle mi, yoksa zihnin yaratıcı gücüyle mi açıklamak gerektiğini kendine sorduğu zaman, kendi kendisiyle tutarlı olmadığını belirtiyor. "O (Hume) realizmle idealizmi, her ikisi de aynı ölçüde olası iki varsayım olarak kabul eder."** Hume, duyumlardan öteye gitmez.

> "Kırmızı ya da mavi renk, gülün kokusu, basit izlenimlerdir... Kırmızı gül, bize, kırmızı renk ve gül kokusu vb. gibi basit izlenimlere ayrışabilen bileşik bir izlenim (complex impression) verir." (a.g.e., s. 64 ve 65)

Hume, "materyalizmi" de, "idealizmi" de kabul ediyor (s. 82); "algılar karmaşası", Fichte'nin "ben"i tarafından meydana getirilmiş olabilir ve, aynı zamanda, gerçek herhangi bir şeyin (real something)

---

* *Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine etc. Trad. par **Ch. Renouvier et F. Pillon**. Paris 1878, Introduction, p.X.*

** ***Th. Huxley**, "Hume", London 1879, p. 74.*

"kopyası" ya da hiç değilse "sembolü" olabilir. İşte Huxley'in Hume hakkındaki yorumları bunlardır.

Materyalistlere gelince, Ansiklopedistlerin hocası Diderot, Berkeley için şöyle yazıyor:

> "Sadece kendi varlıklarını ve kendi içlerinde birbirlerini izleyen duyumları kabul eden, başka bir şeyi kabul etmeyen filozoflara *idealist* denir. Bana göre, bu, ancak körün ortaya çıkarabileceği zırva bir sistemdir; insan aklı ve felsefe için ne utanılacak şeydir ki, hepsinin en anlamsızı olduğu halde, mücadele edilmesi en güç olan sistemdir."*

Ve çağdaş materyalist görüşe (ki onlara göre yalnız başına kanıtlar ve kıyaslar idealizmi çürütmeye yetmez; burada sözkonusu olan teorik gerekçeler değildir) çok yaklaşmış olan Diderot, idealist Berkeley'in tezleri ile duyumcu [sensualist] Condillac'ın tezleri arasındaki benzerliği ortaya koyar. Diderot'un görüşüne göre, Condillac, duyumları bizim bilgilerimizin tek kaynağı olarak gören öğretiden çıkartılan böyle bir saçmalığın vargılarına karşı korunmak için Berkeley'i çürütmeyi görev edinmeliydi.

Diderot, "D'Alembert ile Diderot Arasında Konuşma"sında, felsefi anlayışını şöyle açıklıyor:

> "... Duyarlığa ve belleğe sahip olan bir klavsen varsayınız ve tuşları üzerinde meydana getireceğiniz havaları acaba kendiliğinden tekrarlamayacak mı sanıyorsunuz? Bizler duyarlılık ve bellekle bezenmiş aletleriz. Duyularımız, bizi kuşatan doğanın üzerlerine vurduğu ve çoğu kez kendi kendilerine vuran tuşlar gibidirler; ve işte, benim düşünceme göre, sizin ve benim gibi, ayarlanmış bir klavsende de olup bitenler bundan ibarettir."

D'Alembert, bu şekilde yapılmış bir klavsenin kendini beslemek ve küçük klavsenler üretmek yetisine de sahip olması gerekirdi diye karşı çıkıyor. — Kuşkusuz, diye yanıtlıyor Diderot.

---

* *Oeuvres complétes de Diderot, éd. par J. Assézat, Paris 1875, col. I, p. 304.*

"Bu yumurtayı görüyor musunuz? İşte bununla bütün tanrıbilim okulları ve yeryüzünün bütün tapınakları altüst edilir. Bu yumurta nedir? Tohum içine girmezden önce duyarsız bir kitle; peki ya tohum içine girdikten sonra nedir? Gene duyarsız bir kitle, çünkü bu tohumun kendisi de devinimsiz ve kaba bir sıvıdır. Bu kitle, başka bir yapıya, duyarlılığa, hayata nasıl geçecektir? Isı ile. Isıyı kim meydana getirecektir? Hareket." Yumurtadan çıkan hayvan "sizin bütün duyumlarınızla* donanmıştır; o bütün eylemlerinizi yapar. Siz de Descartes'la birlikte, bunun taklit yapan bir makine mi olduğunu söyleyeceksiniz? O zaman sizinle küçük çocuklar bile alay eder. Felsefeciler ise, eğer bu bir makine ise, siz de bir makinesiniz diye cevap vereceklerdir. Eğer hayvanla sizin aranızda yalnızca bir yapı farkı olduğunu kabul ederseniz, sağduyu ve basiret sahibi olduğunuzu gösterir ve iyiniyetli davranmış olursunuz. Fakat bundan size karşı bir sonuç çıkartılacaktır; yani belirli bir biçimde ayarlanmış ve başka bir cansız madde parçasıyla döllenmiş, cansız bir maddeden ısı yardımıyla — duyarlılık, hayat, bellek, bilinç, duygu ve düşünce üretilmektedir."

Size sadece şu ikisinden birini kabul etmek kalıyor, diye devam ediyor Diderot; ya yumurta içinde, gelişmenin belirli bir anında kabuğu arasından yumurtaya usulca sokulan, uzayda yer tutup tutmadığı, maddi olup olmadığı ya da bir amaç için yaratılıp yaratılmadığı bilinmeyen bir "gizli öge"yi varsaymak. "Bu, sağduyuya aykırı bir şeydir ve bizi çelişkilere ve saçmalığa götürür." Ya da, "her şeyi açıklayan basit bir varsayım" yapmak zorundayız, yani duyum yetisi, "maddenin genel bir özelliği ya da iç yapının bir ürünü"dür. Ve Diderot, D'Alembert'in bu varsayımın özünde madde ile bağdaşmaz bir özelliği kabul ettiği yolundaki itirazına yanıt olarak:

"Peki, maddenin ya da duyarlılığın özü konusunda hiçbir şey bilmediğinize göre, duyum yetisinin, özünde madde ile bağdaşmaz olduğunu nasıl biliyorsunuz? Hareketin mahiyetini, onun bir cisim içindeki varlığını ve onun bir cisimden bir başkasına iletilişini daha mı iyi anlıyorsunuz?"

---

* *Buradaki duyum sözcüğünü "Affekt" karşılığında kullandım. Kastedilen daha çok duyum yetisidir.—ÇN*

D'Alembert: "Duyarlılığın ya da maddenin mahiyetini kavramaksızın, ben, duyarlılığın yalın bir nitelik, tek, bölünmez olduğunu ve bölünebilir bir özne ile ya da taşıyıcı ile bağdaşmaz bir nitelik olduğunu görüyorum."

Diderot: "Metafizik-teolojik zırva! Ne yani? Maddenin bütün niteliklerinin ve duyumlanabilir biçimlerinin özünde bölünmez olduklarını görmüyor musunuz? Aşılamazlığın azı ya da çoğu olmaz. Yuvarlak bir cismin yarısı vardır, ama yuvarlaklığın yarısı yoktur... Fizikçi olarak ve bir sonucun meydana geldiğini gördüğümüz zaman, neden ile sonuç arasındaki bağı kendi kendinize açıklayamamanıza rağmen, sonucun meydana gelişini kabul ediniz. Mantıkçı olarak, neden olan ve her şeyi açıklayan bir nedenin yerine, kavranamayan, sonuçla bağlantısını kavramak daha da güç olan, sonsuz derecede çeşitli güçlükler doğuran ve bunlardan hiçbirini çözümlemeyen başka bir nedeni koymayınız."

D'Alembert: "Ama bu nedeni koyarsam ne olur?"

Diderot: "Evrende, insanda, hayvanda, sadece bir töz vardır. Laterna ağaçtandır, insan etten. İspinoz ettendir, müzisyen de başka türlü ettendir; ama her ikisi de aynı kökendendir, aynı oluşundandır, aynı işlevleri vardır ve sonları aynıdır."

D'Alembert: "Peki, sizin iki klavseniniz arasındaki ses uyuşması nasıl oluyor?"

Diderot: "... alet duyum yeteneğine sahiptir, veya hayvan deneyle şunu öğrenmiştir ki, kendi dışında belirli bir sesten sonra belirli sonuçlar ortaya çıkar; kendine benzer, diğer duyarlı aletler veya benzer hayvanlar yaklaşırlar, geri giderler, isterler, verirler, vururlar ve okşarlar; ve bütün bu sonuçlar onun ve diğer hayvanların belleğinde bu seslerin meydana gelişine bağlanmıştır. Şuna dikkat ediniz ki, insanlar arasındaki ilişkide de seslerden ve eylemlerden başka bir şey yoktur. Ve sistemimin bütün gücünü değerlendirebilmek için, şuna da dikkat ediniz ki, cisimlerin varlığına karşı, Berkeley tarafından ortaya çıkarılan yenilmez güçlük, bu sistemin de karşısına çıkmıştır. Öyle bir taşkınlık anı getirmiştir ki, duyarlı klavsen, evrende tek klavsen olduğunu ve evrendeki bütün uyumun kendi içinde geçtiğini zannetmiştir."*

* *Adı geçen eser. vol. II, p. 114–118. (Burada adı geçen C. S. Gutkind'in Almancaya çevirdiği, Fr. Fromanns Yayınevi, Stutgart 1923 baskısıdır. —**Alm. Red**)*

Bunlar 1769'da yazılmıştır. Kısa tarihsel araştırmamızı burada bitireceğiz. "Yeni pozitivizm"i incelerken, "çılgın klavsen" ve insanın içinde meydana gelen evren uyumuna birçok kez rastlamak fırsatını bulacağız.

Şimdilik bir tek sonuçla ilgilenmekle yetineceğiz: "en yeni" Machçılar, materyalistlere karşı piskopos Berkeley'in ortaya koymamış olduğu tek bir kanıtı bile ortaya koymamışlardır.

İlginç olduğu için, bu Machçılardan biri olan Valentinov'dan bahsedelim. Görüşünün yanlışlığını belli belirsiz hisseden Valentinov, Berkeley'le olan yakınlığının "izlerini örtmeye" çalışmakta ve bunu oldukça eğlendirici bir biçimde yapmaktadır. Kitabının 150. sayfasında şunları okuyoruz:

> "... Mach'tan söz ederken, bize Berkeley'i hatırlatanlara hangi Berkeley'i kastettiklerini sorarız. Geleneksel olarak kendini solipsist kabul eden (Valentinov kabul edilen demek istiyor) Berkeley'i mi kastediyorlar, yoksa Tanrı'nın doğrudan varlığını ve takdirini savunan Berkeley i mi? Genel bir ifadeyle (?), felsefi işlerle uğraşan piskopos ve ateizmin yıkıcısı Berkeley'i mi, yoksa aklı başında bir tahlilci olan Berkeley'i mi kastediyorlar? Solipsist ve dinsel metafizik vaizi Berkeley'le Mach'ın gerçekten ortak hiçbir şeyi yoktur."

Valentinov burada her şeyi birbirine karıştırıyor; Valentinov "aklı başında bir tahlilci" ve idealist Berkeley'i materyalist Diderot'ya karşı savunmaya neden mecbur kaldığının hesabını veremiyor. Diderot temel felsefi akımlar arasında açık bir ayırım yapmıştı. Valentinov ise bunları birbirine karıştırmakta, ve bunu yaparken de eğlenceli bir biçimde bize teselli vermeye çalışmaktadır:

> "Durum böyle olsaydı bile, biz Mach ile Berkeley'in idealist görüşleri arasındaki 'akrabalığı' felsefi bir suç saymazdık." (s. 149)

Felsefede uzlaşmaz iki temel akımı karıştırmak — gerçekten bunda ne "suç" var? Fakat Mach'ın ve Avenarius'un tüm hikmetinin gelip dayandığı da budur. Şimdi bu hikmetin incelenmesine geçeceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM*

AMPİRİOKRİTİSİZMİN VE DİYALEKTİK MATERYALİZMİN BİLGİ TEORİSİ. I

1 — Duyumlar ve Duyum Karmaşaları

Mach ve Avenarius'un teorisinin en önemli önermeleri, bu yazarların ilk felsefi yapıtlarında, içtenlikle, yalın ve açık bir biçimde ortaya konmuştur. Sonradan girişikleri düzeltme ve arıtmaların tahlilini daha sonraya bırakarak, şimdi bunlarla ilgilenmek istiyoruz.

> "Bilimin görevi, diye yazıyordu Mach 1872'de, ancak şunlar olabilir:
>
> 1) Tasarımlar arasındaki ilişkilerin yasalarını araştırmak (psikoloji).
>
> 2) Duyumlar arasındaki ilişkilerin yasalarını bulmak (fizik).
>
> 3) Duyumlarla tasarımlar arasındaki ilişkilerin yasalarını açıklamak (psiko-fizik)."**

İşte gayet açık.

O halde fiziğin konusu, duyumlar arasındaki ilişkidir, duyumlarımızın yansımaları oldukları şeyler ya da cisimler arasındaki ilişkiler değildir. Mach, 1883'te *"Mekanik"* adlı kitabında aynı düşünceyi tekrarlar:

---

* *Buraya alınmayan I. Bölümden 2, 3, 4, 5, ve 6. Altbölüm için bkz. Bütün Eserler Cilt. XIII, veya Materyalizm ve Ampiriokritisizm, Marksizm-Leninizm Kitaplığı, 1935. —**Alm. Red.** (Türkçesi için bkz. Materyalizm ve Ampiriokritisizm. —İnter Yayınları)*

** ***E. Mach**, "Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit". Vortrag, gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871, Prag 1872 (İkinci Tıpkıbasım Leipzig 1909) s. 57-58.*

"'Duyumlar' 'şeylerin sembolleri' de değildir. 'Şey', tersine, göreli istikrara sahip duyumlar karmaşasının düşünsel bir sembolüdür. Dünyanın gerçek ***ögeleri*** [Elemente], şeyler (cisimler) değil, renkler, sesler, basınçlar, yerler, zamanlardır (ki bunlar, alışıldığı üzere, duyumlar dediğimiz şeylerdir).*

Oniki yıl süren "düşünmenin" ürünü olan bu küçük "ögeler" sözcüğüne daha sonra yine döneceğiz. Şimdilik yalnız şunu aklımızda tutalım ki, Mach burada kesin bir biçimde, şeylerin ya da cisimlerin duyum karmaşaları olduklarını kabul ediyor ve kendi felsefi görüşünü, oldukça açık bir biçimde, duyumların, şeylerin "sembolleri" (şeylerin resimleri ya da yansıları demek daha doğru olurdu) olduğunu kabul eden karşıt teorinin karşısına koyuyor. Bu ikinci teori, ***felsefi materyalizm***dir. Marx'ın ünlü çalışma arkadaşı ve Marksizmin bir kurucusu, materyalist Friedrich Engels, yapıtlarında sürekli ve istisnasız olarak şeylerden ve onların düşünce yansılarından (Gedanken-Abbilder) söz eder, ve açıktır ki, bu düşünce yansıları, yalnızca duyumlardan türer. İnsana öyle gelir ki, "Marksist felsefe"nin bu temel görüşünü, bu felsefeden söz eden herkesin, hele hele basında onun adına yayınlarla ortaya çıkanların bilmeleri gerekirdi. Ama işte, biz, bizim Mach yandaşlarının yarattıkları aşırı karınakarışıklık nedeniyle herkesçe bilinmesi gereken şeyleri tekrarlamak zorunda kalıyoruz. "Anti-Dühring"in Giriş'ini alalım ve "... şeyler ve onların düşünce yansıları..."** diye başlayan pasajı okuyalım. Ya da bu yapıtın "Felsefe" bölümünün birinci kesimini:

"Ama düşünce bu ilkeleri nereden alır? (Her çeşit bilginin ilkeleri sözkonusudur.) Kendinden mi? Hayır... burada sözkonusu olan sadece Varlık, sadece dış dünya biçimleridir, ve düşünce, bu biçimleri hiçbir zaman kendinden değil, ama tastamam ancak dış dünyadan çıkartıp üretebilir... İlkeler," (bir materyalist olmayı pek isteyen, ama materyalizmi uygularken fikirlerinde sebat gösteremeyen Dühring'in istediği

* *E. Mach, "Die Mechanik in ihrer Entwicklung historischkritisch dargestelt", 3. baskı, Leipzig 1897, s. 473.*

** *Friedrick Engels, "Bay Dühring Bilimi Alt-Üst ediyor" Marksizm-Leninizm Kitaplığı, s. 6.*

gibi) "araştırmanın çıkış noktası değil, sonucudur; doğa ve insan alemi ilkelere uymaz, ilkeler ancak doğa ve tarihe uydukları ölçüde doğrudurlar. Sorunun tek materyalist anlayışı budur, ve Bay Dühring'in bunun karşısına çıkardığı anlayış idealisttir, o şeyleri tam anlamı ile tersine çevirir (başı üzerine diker) ve düşünceden gerçek dünyaya kalkar." (a.g.e., s. 19)

Ve Engels, bu "tek materyalist anlayışı", tekrar edelim ki, değişmez bir şekilde, istisnasız olarak, Dühring'deki materyalizmden idealizme doğru en küçük sapmayı, her yerde ve istisnasız olarak acımasızca ortaya dökerek uygular. Her okur, ne kadar dikkatsiz olursa olsun, "Anti-Dühring"de ve "Ludwig Feuerbach"ta, Engels'in, şeylerden ya da onların insan beynindeki, bilinçteki, düşüncedeki, vb. yansılarından söz ettiği onlarca pasaj bulacaktır. Tutarlı materyalizmin burada "yansılar", "resimler" ya da yansımaları —yeri geldiğinde ayrıntılı olarak göstereceğimiz gibi— "semboller"in yerine koyması gerektiğinden, Engels, duyumlar ya da tasarımlar, şeylerin "sembolleri"dirler demez. Şu anda materyalizmin şu ya da bu tanımlaması değil, ancak, materyalizm ile idealizm arasındaki zıtlık, felsefenin iki temel *çizgisi* arasındaki ayrılık sözkonusudur. Şeylerden duyum ve düşünceye mi gitmek gerekir? Yoksa düşünceden ve duyumdan şeylere mi? Engels birinci çizgiyi, yani materyalizmin çizgisini izler. İkincisi, idealizmin çizgisidir. Mach'ın izlediği çizgidir. Hiçbir kurnazlık, hiçbir safsata (bunlarla pek çok karşılaşacağız), Ernst Mach'ın, şeyleri duyum karmaşaları sayan öğretisinin öznel idealizm ve Berkeley teorisinin yeniden kotarılıp ortaya konulması olduğu tartışma götürmez gerçeğini gözlerden gizleyemez. Eğer, Mach'ın ifade ettiği gibi, cisimler "duyum karmaşaları" iseler, ya da Berkeley'in ifade ettiği gibi "duyum bileşimleri" iseler, bundan, zorunlu olarak, dünya benim tasarımımdan başka bir şey değildir, sonucu çıkar. Bu öncülden hareket edince, bizden başka insanların varlığını kabul edemeyiz: saf solipsizm. Mach, Avenarius, Petzoldt ve ortakları, boşu boşuna bunu yalanlamaya uğraşıyorlar, gerçekte, apaçık göze batan mantık saçmalıklarına başvurmadıkça solipsizmden kurtulamazlar. Mach felsefesinin bu temel ögesini

daha iyi ortaya çıkarmak, belirtmek için, bu yazarın yapıtlarından tamamlayıcı birkaç pasaj daha aktaralım. İşte "Duyumların Tahlili"nden (Kotliar'ın Rusça çevirisi, Skirmunt yayını, Moskova 1907) alınmış bir örnek:

> "Önümüzde ucunda S sivriliği bulunan bir cisim var. Bu cisme dokunduğumuz zaman, onu vücudumuzla ilişkiye geçirdiğimizde, bir batma duyuyoruz. Batmayı duymadan da bu cismi görebiliriz. Ama batmayı duyduğumuz zaman, sivri ucu tenimizde buluyoruz. Böylece görülebilir sivri uç, ***kalıcı*** bir ***ögedir,*** batma ise, durum ve koşullara göre, değişen, olabilen veya olmayabilen tesadüfi gibi görülen bir ögedir. Benzer olayların sık sık yinelenmesiyle, sonunda biz, kendimizi, cisimlerin ***bütün*** özelliklerini, bu değişmez ögelerden ortaya çıkan ve bedenimiz aracılığıyla ***Ben'***imize ulaşan '***duyumlar***' diye adlandırdığımız 'sonuçlar' olarak kabul etmeye alıştırırız..." (s. 9 ve 10)

Bir başka deyişle, insanlar materyalizmin görüş açısında yer almaya ve duyumları, cisimlerin, şeylerin, doğanın bizim duyu organlarımız üzerindeki etkilerinin sonucu olarak görmeye kendilerini "alıştırırlar". Bu idealist filozoflar için zararlı "alışkanlık" (bütün insanlık tarafından ve bütün doğa bilimi tarafından elde edilmiş bir alışkanlık!), Mach'ın hiç hoşuna gitmez ve onu yıkmak için şöyle devam eder:

> "... Ama, bizzat bu yüzden, değişmez ögeler, bütün hissedilebilir içeriklerini yitirirler ve yalın düşünce sembolleri haline gelirler..."

Eski nakarat bu, pek sayın profesör! Maddeyi salt soyut bir sembol sayan Berkeley'in iddialarının sözcüğü sözcüğüne yinelenmesi. Gerçekte, salt soyutlama içinde dolaşan daha çok Ernst Mach'ın kendisidir, çünkü eğer o, "hissedilebilir içeriğin" bizden bağımsız olarak var olan nesnel gerçek tarafından oluşturulduğunu kabul etmiyorsa, elinde yalın soyut 'Ben'den, büyük ve italik harflerle yazılmış ***BEN'***den, "yeryüzünde tek şey olduğunu sanmış olan çılgın klavsen"den başka bir şey kalmaz. Eğer "duyumlarımızın hissedilebilir içeriği" dış dünya değilse, o zaman kendini boş "felsefi" safsatalara kaptırmış bu çırılçıplak ***Ben'***in dışında hiçbir şey yoktur. Budalaca ve kısır uğraş!

"... O halde dünyanın sadece bizim duyumlarımızdan oluştuğu gerçektir. Ama bu durumda biz, ***sadece*** duyumlarımızı biliyoruz, ve değişmez ögelerin ve aynı şekilde onların bizim duyumlarımızı meydana getiren karşılıklı etkilerinin varlığı varsayımı tamamıyla boş, gereksiz ve yararsız olur. Bu görüş, ancak *yarı*[m gönüllü —ÇN] gerçekçiliğe ya da *yarı*[m gönüllü —ÇN] eleştiriciliğe uyar."

Mach'ın "Metafiziğe Karşı Düşünceler"inin 6. paragrafını tümüyle aktardık. Bu, baştan aşağı, Berkeley'den yapılmış bir aşırmadan başka bir şey değildir. "Biz sadece duyumlarımızı duyumlarız"dan başka, tek bir fikir, tek bir düşünce kırıntısı yok. Bundan yalnızca bir tek sonuca varılıyor, o da "dünya sadece ***benim*** duyumlarımdan oluşmuştur." Mach'ın "benim" sözcüğü yerine "bizim" sözcüğünü kullanmaya hakkı yoktur. Yalnızca bu sözcükle Mach, başkalarına suç olarak yüklediği bu aynı "yarı[m gönüllülüğe —ÇN] düşmektedir. Çünkü eğer dış dünyanın varlığı "varsayım"ı "boş"sa, eğer benden bağımsız olarak iğnenin ve benim bedenim ile iğnenin ucu arasındaki karşılıklı etkilemenin varlığı varsayımı "boş ve anlamsız"sa, öteki insanların varlığı "varsayımı" daha da boş ve anlamsızdır. Yalnızca Ben vardır, tüm öteki insanlar ve dış dünya, boş "öge"ler durumuna düşerler. Bu görüşe göre, "***bizim***" duyumlarımızdan söz etmenin yeri yoktur ve Mach, bunlardan söz ettiğinde sadece kendi *yarım* gönüllülüğünü ortaya koymuş olur. Bu da, sadece, onun felsefesinin yazarının kendisinin de inanmadığı boş ve yersiz sözcükler yığını olduğunu tanıtlar.

İşte Mach'ın yarım gönüllülüğünün ve karmakarışıklığının çarpıcı bir örneği. "Duyumların Tahlili"nden XI. bölümün 6. paragrafını okuyalım:

"Eğer ben, duyumlarımı kullandığım sırada, çeşitli fiziksel ve kimyasal yollarla ben ya da bir başkası beynimi gözlemleyebilseydi, o zaman hangi belirli duyumların organizmanın hangi süreçleri ile bağıntılı olduğunu bilmek mümkün olurdu..." (s. 198)

Çok güzel! Böylece, duyumlarımız, genel olarak organizmamızda, özel olarak da beynimizde yeralan belirli süreçlerle bağıntılıdır?

Evet, Mach çok belirgin bir biçimde bu "varsayım"ı yapıyor — zaten doğa bilimleri açısından bunu yapmamak güç olurdu. Ama izin verirseniz, bu varsayım, filozofumuzun az önce boş ve yersiz ilan ettiği "değişmez ögeler ve onların karşılıklı etkisi" "varsayımı"nın aynıdır! Cisimler, deniyor bize, duyum karmaşalarıdırlar; bundan öteye gitmek —Mach bize teminat veriyor—, duyumları, cisimlerin bizim duyu organlarımız üzerindeki etkilerinin ürünleri saymak, metafiziktir, boş ve yersiz bir varsayımdır vb. — aynı Berkeley'in dediği gibi. Oysa beynin kendisi de bir cisimdir. Şu halde, o da bir duyumlar karmaşasından başka bir şey değildir. Öyleyse ben, (çünkü *ben* de bir duyum karmaşasından başka bir şey değildir) duyum karmaşalarını, bir duyum karmaşası yardımıyla duyuyorum. Hoş bir felsefe! Önce duyumlar "dünyanın gerçek ögeleri" olarak ilan edilir; bu temel üzerine "orijinal" bir Berkeleycilik kurulur, daha sonra da, tamamen karşıt bir görüş, yani duyumların organizma içerisinde belirli süreçlere bağlı oldukları karşıt görüşü bunun içine gizlice sokuşturulur. Ama bu "süreçler", "organizma" ile dış dünya arasında madde alışverişiyle bağıntılı değil midir? Eğer organizmanın duyumları, ona bu dış dünya hakkında nesnel olarak doğru bir fikir vermemiş olsalardı, bu madde değişimi olabilir miydi?

Mach, Berkeley öğretisinden alınma parçalarla, kendiliğinden materyalist bilgi teorisi pozisyonunda duran doğa bilimlerinden çıkartılmış anlayışları mekanik bir biçimde biraraya toplarken, böylesine can sıkıcı soruları kendisine sormuyor. Aynı paragrafta Mach şöyle yazıyor:

> "... İnsan, (inorganik) 'madde'nin de hissetme yetisine sahip olup olmadığını zaman zaman soruyor..."

Bu demektir ki, kuşkusuz, ***organik*** maddenin hissetme yetisi vardır? Bu demektir ki, duyum birincil bir şey (etwas Primäres) değil, maddenin özelliklerinden biridir? Mach burada Berkeleyciliğin tüm saçmalıklarının üzerinden atlıyor!..

> "Bu soru —diyor Mach— eğer biz organik ve inorganik her şeyin

üzerine kurulu olduğu maddenin *dolaysız* ve tartışmasız verili *gerçek* olduğu yolundaki bugünkü yaygın fizik anlayışından hareket edersek, tamamıyla doğaldır."

Mach'ın, maddeyi dolaysız gerçek olarak gören ve ancak bu gerçeğin bir türünün ("organik madde") gelişmiş berrak duyum özelliğine sahip olduğunun bugünkü yaygın *fizik* anlayışı olduğu yolundaki bu gerçekten değerli itirafını aklımızda tutalım...

"... Ama, diye devam ediyor Mach, eğer bu böyleyse, duyum, maddeden oluşmuş bu yapı içerisinde bir yerde birdenbire ortaya çıkmış olmalıdır, ya da daha önceden bu yapının temelleri içinde bulunmalıdır. *Bizim* görüşümüze göre, bu soru toptan terstir. Bize göre, madde ilk veri değildir. Bu ilk veri, bilakis *ögeler*dir (ki bunlara belli bilinen bir ilişki içinde duyumlar denir)..."

Böylece duyumlar, her ne kadar organik madde içinde ancak belirli süreçlere "bağlı" iseler de, ilk verilerdir! Ve Mach bu saçmalığı gevelerken, materyalizmi ("günümüzün yaygın fizik anlayışı"nı) duyumların "kökeni" sorununu yanıtsız bıraktığı için suçlamak istiyor. Materyalizmin, fideistler ve yardakçıları tarafından "çürütülmesi"nin güzel bir örneği. Başka hangi felsefe öğretisi, çözümü için yeteri kadar verinin henüz toplanmamış olduğu bir soruyu "çözümlüyor"? Mach'ın kendisi, aynı paragrafta,

"bu sorun (duyumların, organik alemde ne ölçüde yayıldığı sorunu) tek bir özel durumda bile çözümlenmediği sürece, bu soruyu yanıtlamak olanaksızdır" demiyor mu?

O halde, materyalizm ile Machçılık arasında, bu sorunla ilgili fark şundan ibarettir: materyalizm doğa bilimleriyle tam bir uyum halinde, maddeyi bir ilk veri, bilinç, düşünce ve duyumu ise ikinci veriler olarak kabul eder, çünkü duyum en belirgin biçiminde ancak maddenin en üstün biçimleriyle (organik maddeyle) ilintilidir, ve ancak "maddenin bizzat yapısının temelinde" duyumu andırır bir yeteneğin varlığı varsayılabilir. Örneğin ünlü Alman doğa bilgini Ernst Haeckel'in, İngiliz biyoloji bilgini Lloyd Morgan'ın hipotezleri ve yukarıda kendisinden bazı pasajlar aktardığımız Diderot'nun önsezisinden söz

etmezsek, daha nicelerinin varsayımı böyledir. Machizm, karşıt bir görüşü, idealist görüş açısını benimser ve derhal anlamsızlığa varır, çünkü ilkin duyum, her ne kadar belirli bir tarzda örgütlenmiş olan bir maddenin bağrında yer alan belirli süreçlere bağlı ise de, ilk veri olarak kabul edilmiştir; ve ikincisi, cisimlerin duyumlar karmaşası olduğu şeklindeki temel ilke, başka canlı varlıkların varlığı ve genel olarak verili büyük Ben'in yanında öteki karmaşaların varlığı varsayımıyla çiğnenmektedir.

Saf birçok insanın (ilerde de göreceğimiz gibi) bir çeşit yenilik ya da buluş sandıkları "öge" sözcüğü, anlamsız bir terimdir ve aslında sorunu sadece işin içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Bu, aldatıcı bir çözüm ya da ilerleme izlenimi yaratmaktadır. Bu izlenim yanlıştır, çünkü hiçbir duyarlılıkla bezenmemiş görünen bir maddenin, aynı atomlardan (ya da elektronlardan) meydana gelmiş, ama gene de çok belirgin duyum yetisiyle bezenmiş başka bir maddeyle nasıl birleştiği sorusu, hâlâ incelenmesi ve yeniden incelenmesi gereken bir soru olarak kalır. Materyalizm, henüz çözümlenmemiş olan bu soruyu açık seçik bir biçimde koyar, böylece bu sorunun çözümünü ve daha ileri deneysel araştırma girişimlerini isteklendirir. Bulanık, anlaşılmaz idealizmin bir çeşidi olan Machizm ise sorunu karartır ve "öge" konusunda salt söze dayanan hileler, kurnazlıklarla sorunun incelenişini doğru yoldan saptırır.

Mach'ın bütün yapıtlarının özeti olan felsefe konusundaki son kitabından, bu idealist kurnazlıkta yanlış olan ne varsa hepsini görebileceğimiz bir pasaj aktaralım. "Bilgi ve Yanılma"dan okuyoruz:*

> "Duyumlardan, yani ***ruhsal*** ögelerden ***her fiziksel*** olayı inşa etmekte (aufzubauen) herhangi bir güçlük olmadığı halde, modern ***fizik***te kullanılmakta olan ögelerden yani kütle ve hareketten (bu ögeleri bu özel bilim dalında işe yarayan bütün katılıkları [Starrheit] ile ele aldığımızda) herhangi bir ***ruhsal*** ögenin nasıl oluşturulacağını (darstellen)

---

* *E. Mach, "Bilgi ve Yanılma", 2. baskı, 1906, s. 12'deki dipnot.*

tasarlamak kesinlikle olanak dışıdır (ist keine Möglichkeit abzusehen)."

Engels, birçok modern doğa araştırmacısının kavramlarının katılığından ve onların metafizik (sözcüğün Marksist anlamında, yani onların anti-diyalektik) görüşlerinden sık sık ve çok açık bir biçimde söz eder. Daha ileride göreceğiz ki, Mach da relativizm (görecilik) ile diyalektik arasındaki ilişkileri anlamamak ya da bilmemek yüzünden, tam bu noktada pusulayı şaşırır. Ama şimdilik sözkonusu olan bu değildir. Burada önemli olan, yeni olduğu öne sürülen, bulanık, karışık bir terminolojiye rağmen Mach'ın *idealizminin* apaçık kendini göstermesidir. Demek ki, duyumlarla, yani ruhsal ögelerle, her fiziksel olayı inşa etmekte herhangi bir güçlük yokmuş! Gerçekten de böylesine yapıları kurmak, bunlar salt söz yapıları olduklarından ötürü ve fideizm için sığınılacak bir kovuk görevi gören bomboş bir skolastik olduğu için, kuşku yok ki, zor değildir. Bütün bunlardan sonra Mach'ın, yapıtlarını immanentist filozoflara adamasında ve en gerici felsefi idealizmin yandaşı olan immanentist filozofların da Mach'a kucak açmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Yalnızca, Ernst Mach'ın "en yeni pozitivizm"i ancak iki yüzyıl kadar gecikmiş oluyor. Berkeley kendi zamanında, "duyumlarla, yani ruhsal ögelerle" solipsizmden başka bir şey kurulamayacağını yeteri kadar göstermişti. Mach'ın burada da açıkça, tam deyimiyle "düşman" diye adlandırmaksızın felsefi görüşleriyle karşı çıktığı materyalizme gelince, Diderot örneğiyle de onun gerçek görüş tarzının ne olduğunu daha önce görmüştük. Bu görüş tarzı, duyumu maddenin hareketinden çıkarmak ya da duyumu maddenin hareketine indirgemekten ibaret değildir ama, duyumu hareket halindeki maddenin özelliklerinden biri olarak kabul etmekten ibarettir. Bu konuda Engels, Diderot'un görüşünü paylaşıyordu. Engels, diğer şeyler yanında, karaciğerin safra salgıladığı gibi, beynin de *aynı şekilde* düşünce salgıladığı yolundaki yanlış görüşleri nedeniyle Vogt, Büchner ve Moleschott gibi "kaba" materyalistlerden kendini ayırmıştır. Ama durmadan felsefi görüşlerini materyalizmin karşısına diken Mach, besbelli ki, bütün büyük materyalistleri, Diderot'yu olduğu kadar Feuer-

bach'ı, Marx ve Engels'i de, tıpkı resmi felsefenin bütün resmi profesörlerinin yaptığı gibi, görmezlikten gelmektedir.

Avenarius'un en eski ve temel görüşlerini belirlemek için 1876'da yayınlanan ilk bağımsız felsefi yapıtını alalım: "Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung". Bogdanov, "Ampirio-monizm"inde (Kitap 1, 2. baskı, 1905, s. 9, notta) şöyle diyor:

> "Mach'ın görüşlerinin gelişmesinde, hareket noktası felsefi idealizm idi, oysa ta başından beri gerçekçilik eğilimi Avenarius'un bir özelliğiydi."

Bogdanov böyle diyordu, çünkü o Mach'ın söylediklerine ("Duyumların Tahlili"ne bakınız, Rusça çeviri, s. 288) inanmıştı. Bogdanov Mach'a inanmamalıydı, ve onun iddiası gerçekle taban tabana zıttır. Tersine, Avenarius'un idealizmi, 1876'da yayınlanmış yapıtında öylesine açık bir biçimde göze çarpmaktadır ki, Avenarius'un kendisi de 1891'de bunu kabul etmek zorunda kalmıştır. "İnsani Dünya Kavramı" "Menschliche Weltbegriff"in önsözünde şöyle yazıyor:

> "Benim ilk sistematik çalışmamı, yani "Felsefe vs."yi okuyan bir kimse, benim başlangıçta 'saf deneyimin eleştirisi' sorununu idealist bakış açısı ile ele almaya çalıştığımı tahmin edecektir" ("Der menschliche Weltbegriff", 1891, önsöz, s. IX) ama, "idealizmin felsefi kısırlığı" beni "daha önceki yolumun doğru olup olmadığı konusunda kuşkuya düşürdü" (s. X).

Avenarius'un bu idealist çıkış noktası, felsefi yazında genel olarak bilinmektedir; Avenarius'un "Prolegomena"daki felsefi görüşünü "monist (tekçi) idealizm" olarak nitelendiren Fransız yazar Cauwelaert'i belirteceğim*, Alman yazarları arasında ise, Avenarius'un öğrencisi,

> "Avenarius gençliğinde ve özellikle" 1876'daki "ilk çalışmasında (Das kleinste Kraftmaß, 1876) tamamıyla bilgi teorisinde idealizmin etkisi altında (ganz im Banne) kalmıştı"

---

* *F. van Cauwelaert, "L'empiriocriticisme", "Revue Néo-Scolastique", 1907, Şubat, s. 51.*

diyen Rudolf Willy'yi anacağım.* Gerçekten de, Avenarius'un açık bir biçimde "*varolan olarak yalnızca duyum düşünülebilir*" dediği "Prolegomena"daki idealizmi yadsımak gülünç olurdu. (İkinci Almanca baskı, s. 10 ve 65, alıntılardaki bütün italikler bize aittir.) Avenarius'un yapıtının 116. pargrafının içeriğini bizzat koyuşu böyledir. İşte bu paragrafın tümü:

> "Varlığın (Das Seiende) duyuma yetenekli bir töz olduğunu kabul ettik; töz gidince" (tözün ve dış dünyanın olmadığını düşünmenin "daha ekonomik" olduğunu, "daha az çaba" istediğini görmüyor musunuz!) "...geriye duyum kalır: varlık, bu andan itibaren, duyuma yabancı (nichts Empfindungsloses) hiçbir dayanağı olmayan bir duyum olarak kavranacaktır."

Böylece duyum "töz" olmaksızın vardır, yani düşünce beyin olmaksızın vardır! Ya bu beyinsiz felsefeyi savunabilecek filozoflar gerçekten var mıdır? Bulunuyor böyleleri. Profesör Richard Avenarius bunlardan biridir. Aklı başında bir insan için onu ciddiye almak ne kadar gülünç olursa olsun, şu savunma üzerinde biraz durmak zorundayız. Avenarius'un aynı yapıtının 89 ve 90. paragraflarındaki düşüncelerini aktaralım:

> "... Hareket duyumu doğurur önermesi, yalnızca görünüşte bir deneyime dayanır. Algı edinimi içeren bu deneyime göre, belirli bir töz (beyin) içerisinde, bu töze iletilen hareketin (uyarı) sonucu olarak ve başka maddi koşulların (örneğin kanın) yardımıyla, duyumun meydana geldiği varsayılır. Ne var ki, —böylesine bir oluşun hiçbir zaman bizzat (selbst) gözlemlenmemiş olması gerçeği bir yana— bu var sayılan deneyimi bütün bölümleriyle gerçek bir deneyim olarak kurabilmek için, en azından, iletilmiş hareket yoluyla bir töz içerisinde meydana geldiği kabul edilen duyumun, şu ya da bu şekilde daha önce töz içinde bulunmadığını görgüsel (ampirik) olarak tanıtlamak gerekir; öyle ki, duyumun ortaya çıkışı, ancak iletilen hareketin yaratıcı bir edimi ile açıklanabilsin. Ancak, şimdi duyumun meydana geldiği yerde daha önce en ufak da olsa herhangi bir duyumun var olmadığını tanıtlayarak,

* *Rudolf Willy, "Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie", München, Alb. Langen, 1905. s. 170*

tüm öteki deneyimleri yadsıyan ve tüm öteki doğa anlayışımızı (Naturanschauung) kökten değiştirecek olan bir yaratma edimini gösteren bir olguyu ortaya çıkarmak mümkün olabilirdi. Ama hiçbir deneyim bu tanıtı sağlamamıştır ve sağlayamaz. Tersine, daha sonra duyumlamaya başlayacak olan bir tözün, duyumdan tümüyle yoksun oluşu durumu sadece bir varsayımdır. Ve bu varsayım, bizim bilgimizi yalınlaştırıp durulaştıracağı yerde, karmaşık hale getirir ve bulandırır.

"Eğer bu sözde deneyimin, yani duyumun bir töze iletilen hareketin sonucu olarak ***doğduğunu*** ve bu andan itibaren tözün algılamağa başladığını gösteren deneyimin daha yakın bir incelenmesi sonucu, bunun yalnızca görünüşten ibaret olduğu anlaşılsa bile, yine de deneyimin geri kalan içeriğinde, duyumun en azından göreli kökeninin, hareketin koşullarında bulunduğunu; yani gizli veya az çok başka bir nedenden dolayı kendi bilincimize belli etmez bir durumda olsa ve var olan duyumun, iletilen hareket yüzünden açığa çıktığını veya arttığını veya kendini bilince belli ettiğini ortaya koymağa yetecek kadar deneyim malzemesi vardır. Ama deneyimin geri kalan içeriğinin bu parçası bile yalnızca bir görünüştür. İdeal bir gözlemleme yolu ile dahi, hareket halindeki bir A tözünden çıkıp, çeşitli ara merkezler aracılığıyla, duyuma sahip B tözüne ulaştırılan bir hareketi izleyecek olsak, en fazla B tözündeki duyumun geliştiğini ve aynı anda arttığını görürdük — fakat bunun hareketin ***sonucu*** olarak ortaya çıktığını söyleyemezdik..."

Avenarius'un bu materyalizmi çürütmesini, okur "en yeni" ampiriokritikçi felsefenin gerçekten ne zavallı safsatalara başvurduğunu görsün diye kasıtlı olarak bütünüyle aktardık. Şimdi idealist Avenarius'un yaklaşımı ile Bogdanov'un... ***materyalist*** yaklaşımını, onun materyalizme ihanetini cezalandırmak için de olsa, karşılaştıralım!

Çok eski günlerde —bundan tümü tümüne dokuz yıl kadar önce— o zaman "doğa-tarihsel materyalist" olan (yani çağdaş doğa araştırmacılarının pek çoğunun kendiliğindenci bir biçimde kabul ettikleri materyalist bilgi teorisinden yana olan) ve karışık kafalı Ostwald'ın ancak yarı yarıya yolundan saptırdığı Bogdanov şöyle yazıyordu:

"Alışılageldiği üzere, antikçağdan günümüze kadar, tanımlayıcı (beschreibenden) psikolojide bilinç olguları üç gruba ayrılır: duyumlar ve tasarımlar alanı; duygu alanı; dürtü alanı... Dış veya iç dünyaya ait

fenomenlerin, tecrit edilmiş bir biçimde gözlemlenen bilinçteki ***resimleri*** birinci kategoriye dahildir... Böyle bir resim, kendisine tekabül eden dış fenomenler tarafından, dış duyu organları aracılığıyla doğrudan doğruya üretilirse, buna bir 'duyum' denir."*

Biraz daha ilerde şöyle deniyor:

"Duyum... bilinçte dış çevreden gelen ve dış duyu organları tarafından iletilen belirli bir uyarı sonucu olarak ortaya çıkar." (s. 222)

Ve daha ileride:

"Duyum, bilinç hayatının temelidir; onun dış dünya ile olan dolaysız bağlantısıdır" (s. 240). "Duyum sürecinin her adımında dış uyarı enerjisinin bilinç olgusuna dönüşmesi vardır." (s. 133)

Ostwald ve Mach'ın sevimli yardımlarıyla, felsefede materyalist bakış açısını çoktan terkedip idealist bakış açısını benimsediği 1905'te bile, Bogdanov (unutkanlıktan olacak!) "Ampirio-monizm"inde şöyle yazıyordu:

"... bilindiği gibi dış uyarının enerjisi, sinir uçlarında, (henüz yeterince araştırılmamış fakat hiçbir gizemli yanı olmayan) sinir akımının 'telegrafik' bir biçimine dönüştükten sonra, ilk önce —gangliyonlara, omurilik merkezlerine, korteks altına vb. gibi— 'alt' merkezler denen yerlerdeki nöronlara ulaşır." (Kitap I, 2. baskı, 1905, s. 118)

Her materyalist için olduğu gibi profesörce felsefeyle yolundan saptırılmamış her doğa araştırmacısı için de, duyum, gerçekten de bilinç ile dış dünya arasındaki doğrudan ilişkidir; dış uyarı enerjisinin bilinç olgusuna dönüştürülmesidir. Bu dönüşüm, her birimiz tarafından milyonlarca kere heryerde gözlemlenmiştir ve gözlemlenmektedir. İdealist felsefenin safsatası [Der Sophismus], duyumu bilinç ile dış dünya arasındaki bir bağ gibi değil, ancak, bilinci dış dünyadan ayıran bir bölme, bir duvar gibi kabul etmekten; duyuma uygun düşen dış olgunun bir yansısı değil de, ancak "var olan biricik şey" (einzig Seiende) olarak kabul etmekten ibarettir. Avenarius, piskopos Berkeley tara-

---

* *A. Bogdanov, "Tarihi Doğa Görüşünün Temel Unsurları", St. Petersburg 1899, s. 216.*

fından cıcığı çıkarılmış bu eski safsatayı biçimde hafifçe değiştirmekten başka bir şey yapmamıştır. Duyum ile belirli bir biçimde örgütlenmiş madde arasında, devamlı gözlemlediğimiz ilişkilerin bütün koşullarını henüz bilmediğimize göre, bir tek duyumun varlığını kabul edelim: İşte Avenarius'un safsatasının vardığı yer budur.

Ampiriokritisizmin temel idealist ilkelerini açıklamayı tamamlamak için felsefi eğilimin İngiliz ve Fransız temsilcilerine kısaca değineceğiz. Mach, kaçamaklı sözlere başvurmaksızın, İngiliz Karl Pearson'ın "bütün temel noktalarda, onun eleştirici bilgi (erkenntniskritischen) (teorisi —ÇN) görüşleriyle tam bir birlik içerisinde olduğunu" açıklıyor. ("Mekanik", adı geçen baskı, s. IX.) Buna karşılık Pearson da Mach ile görüş birliği içindedir.* Pearson'a göre "gerçek şeyler" "duyu izlenimleri"dir (sense impressions). Pearson'a göre, duyu izlenimlerinin sınırları dışında şeylerin varlığını kabul etmek, metafiziktir. Pearson, materyalizme karşı (ne Feuerbach'ı, ne de Marx-Engels'i tanımadan) büyük bir kararlılıkla savaşıyor; onun kanıtları, yukarıda incelediklerimizden farklı değildir. Bununla birlikte, materyalistlik taslamak isteği Pearson'a öylesine yabancıdır ki (zaten bu Rus Machçılarının bir özelliğidir), Pearson öylesine dikkatsizdir ki, kendi felsefesine "yeni" adlar bulmuyor, ve hemen, kendi görüşlerine ve Mach'ın görüşlerine *"idealist"* adını veriyor! (a.g.e., s. 327) Pearson'ın soyağacı doğrudan Hume'a ve Berkeley'e kadar uzanır. Pearson'ın felsefesi, ilerde tekrar göreceğimiz gibi, Mach'ın felsefesinden daha büyük bir bütünlük ve daha büyük bir derinlik göstermesiyle ayrılır.

Mach, Fransız fizikçileri P. Duhem ve Henri Poincare ile dayanışma içinde olduğunu açıklamaya özen gösterir.** Yeni fizikle ilgili bölümde, bu yazarların, özellikle çelişik ve tutarsız felsefi görüşlerini

---

* *Karl Pearson, "The Grammar of Science" (Bilimin Grameri), 2. baskı, Londra 1900, s. 326.*

** *"Analyse der Empfindungen", s. 4. "Erkenntnis und Irrtum" un 2. baskısının önsözü ile karşılaştırınız.*

inceleyeceğiz. Burada biz, H. Poincaré'ye göre şeylerin, "duyum grupları"ndan* başka bir şey olmadıklarını; benzer bir görüşün Duhem** tarafından zaman zaman ifade edildiğini belirtmekle yetineceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM***

AMPİRİOKRİTİSİZMİN VE DİYALEKTİK MATERYALİZMİN BİLGİ TEORİSİ. II

4 — Nesnel Doğru Var mıdır?

Bogdanov şu açıklamayı yapıyor:

> "Benim için Marksizm, ne türden olursa olsun herhangi bir doğrunun mutlak nesnelliğinin yadsınmasını, bütün sonsuz doğruların yadsınmasını içerir." ("Ampirio-monizm", Kitap III, s. IV/V.)

Mutlak nesnellik ile ne demek isteniyor? "Nesnel doğruyu ancak belirli bir çağ çerçevesi içinde" kabul etmeye razı olan Bogdanov, "sonsuz doğru" "sözcüğün mutlak anlamında nesnel bir gerçektir" diyor.

Burada besbelli ki iki soru birbirine karıştırılmıştır:

1— Nesnel bir doğru var mıdır, yani insanın tasarımlarında özne-

---

* *Henri Poincaré, "La Valeur de la Science" (Bilimin Değeri), Paris 1905, passim.*

** *P. Duhem, "La Théorie physique, son objet et sa structure", Paris 1906. Bkz. s. 6, 10.*

*** *Buraya alınmayan 2. Bölüm'ün 1, 2 ve 3. Altbölümleri için bkz. Bütün Eserler Cilt XIII veya Materyalizm ve Ampiriokritisizm, Marksizm-Leninizm Kitaplığı (Türkçesi için bkz. Materyalizm ve Ampiriokritisizm. —Inter Yayınları) —Alm. Red.*

den bağımsız, ne insana ne de insanlığa bağımlı olmayan bir içerik olabilir mi?

2— Eğer olabilirse, nesnel doğruyu ifade eden insan tasarımları, onu tümüyle, kayıtsız şartsız, mutlak olarak mı, yoksa sadece yaklaşık olarak, göreli mi ifade edebilirler? Bu ikinci soru, mutlak doğru ile göreli doğru arasındaki bağıntının ne olduğu sorusudur.

İkinci soruyu Bogdanov, mutlak doğruyu en küçük şekilde bile varsaymayı reddederek ve Engels'i bu varsayımından dolayı ***eklektizm*** ile suçlayarak açık, doğrudan ve belirgin bir şekilde yanıtlamaktadır. A. Bogdanov'un Engels'te eklektizm keşfetmesi üzerinde ilerde ayrıca duracağız. Şimdilik birinci soru üzerinde duralım. Bogdanov bu soru hakkında da, açıkça söylemese de, aynı şekilde olumsuz hüküm veriyor. Çünkü nesnel doğruyu yadsımaksızın, insanın şu ya da bu tasarımındaki bir görelilik ögesi yadsınabilir; ama nesnel doğrunun varlığını yadsımaksızın, mutlak doğru yadsınamaz.

> "... *Nesnel doğrunun bir kıstası*", diye yazıyor Bogdanov biraz ilerde, sayfa IX'da, "Beltov'un* anladığı anlamda yoktur, doğru ideolojik bir biçimdir — insanlığın deneyiminin örgütleyici biçimi..."

Burada ne "Beltov'un anladığı anlam"ın bir işi vardır —çünkü burada felsefenin temel sorularından biri sözkonusudur, Beltov değil—, ne de doğruluğun ***kıstasının;*** bu soru, nesnel doğrunun ***olup olmadığı*** sorusuyla karıştırılmaksızın ayrıca ele alınmalıdır. Bogdanov'un bu son soruya verdiği olumsuz cevap açıktır: Eğer doğru ***ancak*** ideolojik bir biçim ise, o zaman özneden, insanlıktan bağımsız bir doğru var olamaz, çünkü insan ideolojisinden başka bir ideolojiyi ne Bogdanov, ne de biz biliyoruz. Ve Bogdanov'un olumsuz yanıtı, cümlesinin ikinci yarısında daha da açıkça ortaya çıkıyor: Eğer doğru, insan deneyiminin bir biçimi ise, o zaman demek ki insanlıktan bağımsız bir doğru olamaz, nesnel doğru olamaz.

---

* ***Beltov** — G. V. Plehanov'un takma adı. —**Red.***

Bogdanov'un nesnel doğruyu yadsıması agnostisizmdir ve öznelciliktir. Bu yadsımanın saçmalığı, yukarıda doğa tarihinden alınmış doğru örneği ile bile açığa çıkmaktadır. Doğa bilimi, onun yeryüzünün insanlıktan önce var olduğu şeklindeki tespitinin bir doğru olduğu hakkında herhangi bir kuşkuya izin vermez. Bu, materyalist bilgi teorisi açısından tamamıyla kabul edilir bir şeydir: yansıtandan bağımsız olarak yansıtılanın var oluşu (dış dünyanın bilinçten bağımsızlığı) materyalizmin temel tezidir. Doğa biliminin, dünyanın insanlıktan önce var olduğu tespiti, nesnel bir doğrudur. Ve doğa biliminin bu tezi, Machçıların felsefesiyle ve onların doğru üzerine öğretileriyle bağdaşmaz: Eğer doğru, insan deneyiminin örgütleyici biçimi ise, yeryüzünün her türlü insan deneyiminin *dışındaki* varlığı savı doğru olamaz.

Ama dahası var. Eğer doğru, ancak insan deneyiminin örgütleyici biçimi ise, o halde diyelim ki katoliklik öğretisi de bir doğrudur. Çünkü katolikliğin "insan deneyiminin örgütleyici bir biçimi" olduğuna dair en küçük bir kuşku bile yoktur. Bogdanov, teorisindeki bu ayyuka çıkan hatayı besbelli kendisi de gördü; içine düştüğü bataklıktan nasıl kurtulmaya çalıştığını gözlemlemek son derece ilginçtir.

> "Nesnelliğin temeli"—diye okuyoruz "Ampirio-monizm"in birinci kitabında— "*kolektif* deneyim alanında bulunsa gerek. Hem biz hem de diğer insanlar için hayati önemi aynı olan deneyim verilerine, yalnızca bizim eylemimizi çelişkisiz olarak dayandırdığımız değil, aynı zamanda öteki insanların da, eğer çelişkiye düşmek istemiyorlarsa, kanımızca dayanmaları gereken verilere nesnel diyoruz. Fiziksel dünyanın nesnel niteliği, yalnızca kişisel olarak benim için değil, herkes için var olmasından" (yanlış! Dünya "herkes"ten *bağımsız* olarak vardır) "ve herkes için belirli bir öneme, kanımca benim için olana eşit bir öneme sahip olmasından ibarettir. Fiziksel dizilerin nesnelliği onun *genel geçerliliğidir.*" (s. 25, italikler Bogdanov'un.) "Deneyimimizde karşılaştığımız fiziksel cisimlerin nesnelliği, son tahlilde, karşılıklı denetim ve çeşitli insanların yargılarının uygunluğu ile saptanır. Genel olarak fiziksel dünya, toplumsal olarak uyum içine getirilmiş, toplumsal olarak ahenklendirilmiş, tek kelime ile *toplumsal olarak örgütlenmiş deneyim*dır." (s. 36, italikler Bogdanov'un.)

Bunun temelden yanlış idealist bir tanım olduğunu, fiziksel dünyanın insanlıktan ve insan deneyiminden bağımsız olarak var olduğunu, fiziksel dünyanın, henüz hiçbir "toplumsallığın" ve insan deneyiminin "örgütlenmesi"nin olamayacak olduğu bir zamanda da var olmuş olduğunu vb. yinelemeyeceğiz. Şimdi Machçı felsefeyi bir başka yandan teşhir etme üzerinde duralım: nesnellik bu felsefede öyle tanımlanmaktadır ki, hiç şüphesiz "genel geçerliliğe" sahip olan dinsel öğretiler bile bu tanımın içine girmektedir. Bogdanov'un söylediklerini dinlemeye devam edelim:

> "Okura bir kez daha anımsatalım ki, 'nesnel' deneyim 'toplumsal' deneyim ile tam aynı şey değildir... Toplumsal deneyim bütünüyle toplumsal olarak örgütlenmiş olmaktan uzaktır ve daima çeşitli çelişkiler içerir, dolayısıyla toplumsal deneyimin belli kesimleri diğer kesimleriyle uygunluk içinde olmaz; gulyabaniler ve cinler, verili bir halkın ya da verili bir halk grubunun, örneğin köylülerin, toplumsal deneyim alanı içinde var olabilirler; ama bu, onları toplumsal olarak örgütlenmiş saymak ya da nesnel deneyimin içine katmak için bir neden değildir, çünkü bunlar kolektif deneyimin geri kalan kısmıyla uyum göstermezler ve onun örgütlendirici biçimlerine, örneğin nedensellik zincirine girmezler." (s. 45)

Bogdanov'un kendisinin, gulyabanilere, cinlere vb. ilişkin toplumsal deneyimi nesnel deneyimin "içine katmaması", elbette bizim için hoş bir şey. Ama fideizmi reddetme doğrultusundaki bu iyiniyetli küçük düzeltme, Bogdanov'un tüm pozisyonunun temel yanılgısını en küçük bir şekilde bile düzeltmez. Bogdanov'un nesnellik ve fiziksel dünya tanımı kesinlikle savunulamaz; çünkü dinsel öğretiler bilimin öğretilerinden daha büyük ölçüde "genel geçerli"dir: insanlığın büyük çoğunluğu bugüne değin hâlâ ona sarılıyor. Katolisizm yüzyıllar boyunca ki gelişmesi ile "toplumsal olarak örgütlenmiş, ahenklendirilmiş ve uyum içine getirilmiş"tir; "nedensellik zinciri" "*içine katılır*", hem de kuşkusuzca, çünkü dinler nedensiz yere ortaya çıkmamışlardır, şimdiki koşullar altında halk yığınları içinde varlıklarını sürdürmeleri hiç de rastlantısal değildir, ve felsefe profesörleri kendilerini "yasaya uygun" şekilde onlara uydurmaktadırlar. Eğer bu hiç kuşkusuz genel

geçerli ve hiç kuşkusuz yüksek derecede örgütlü, toplumsal-dinsel deneyim, bilimin "deneyimi" ile "ahenk içinde değil" ise, demektir ki bu ikisi arasında ilkesel, temele ilişkin bir fark, Bogdanov'un nesnel doğruyu yadsırken sildiği bir fark vardır. Bogdanov, fideizm ya da papazcılık ile bilimin ahenk içinde olmadığını söyleyerek kendini istediği kadar "düzeltmeye" çalışsa da, buna rağmen Bogdanov'un nesnel doğruyu yadsımasının fideizmle tamamen "ahenk içinde" olduğu şeklindeki kuşkusuz olgu olduğu gibi kalır. Modern fideizm bilimi hiç de reddetmez; yalnızca bilimin "abartılmış iddialarını", yani nesnel doğruluk iddiasını reddeder. Eğer (materyalistlerin düşündükleri gibi) nesnel bir doğru varsa, eğer yalnızca doğa bilimi, dış dünyayı insan "deneyiminde" yansıtarak, bize nesnel doğruyu verme yeteneğinde ise, bu şekilde her türlü fideizm mutlaka reddedilir. Ama eğer hiçbir nesnel doğru yoksa, eğer (bilimsel olanı da dahil) doğru yalnızca insan deneyiminin örgütleyici biçimi ise, o zaman tam da bununla papazcılığın temel tezi kabul edilir, kapı-pencere ona ardına kadar açılır, dinsel deneyimin "örgütleyici biçimleri"ne yer açılır.

Ortaya, nesnel doğrunun bu yadsınmasının, kendisinin Machçı olduğunu kabul etmek istemeyen Bogdanov'un kendisinden mi kaynaklandığı, yoksa bunun Mach ve Avenarius'un öğretisinin temellerinden mi çıktığı sorusu çıkıyor. Bu soruya ancak ikinci doğrultuda yanıt verilebilir. Eğer dünyada yalnızca duyumlar varsa (Avenarius, 1876), eğer cisimler duyum karmaşaları iseler (Mach, "Duyumların Tahlili"), burada kaçınılmaz olarak nesnel doğrunun yadsınmasına götüren felsefi öznelcilikle karşı karşıya bulunduğumuz açıktır. Ve eğer duyumlar, bir bağıntıda fiziksel olanı, diğer bağıntıda ise ruhsal olanı veren "ögeler" olarak adlandırılırsa, daha önce de gördüğümüz gibi bu, ampiriokritisizmin temel çıkış noktasını reddetmez, bilakis yalnızca karmaşıklaştırır. Bilgilerimizin kaynağı, Mach ve Avenarius'a göre, duyumlardır. Dolayısıyla ampirizm (tüm bilgi deneyimden gelir) ya da duyumculuk (sensualizm) (tüm bilgi duyumlardan gelir) görüşünde konaklarlar. Ama bu görüş açısı felsefedeki temel yönelimlerin, idealizm ve materyalizmin ayrılmasına götürür, bu anlayış her ne türlü

"yeni" dil kılığına ("ögeler") büründürülmeye çalışılırsa çalışılsın, bu ayrılığı gidermez. Hem solipsist, yani öznel idealist, hem de materyalist, duyumları bilgilerimizin kaynağı olarak kabul edebilirler. Hem Berkeley hem de Diderot Locke'den yola çıkmışlardır. Bilgi teorisinin ilk varsayımı, hiç kuşkusuz, duyumların bilgilerimizin biricik kaynağı olmasından ibarettir. Mach bu birinci tezi kabul ettikten sonra, ikinci önemli tezi, yani insana duyumları içinde verilen ya da insan duyumlarının kaynağı olan nesnel gerçeklik tezini karmakarışık eder. Duyumlardan yola çıkarak, öznelcilik çizgisi izlenip solipsizme varılabileceği gibi ("cisimler duyum karmaşaları ya da birleşimleridir"), nesnelcilik çizgisi izlenip materyalizme de varılabilir (duyumlar cisimlerin, dış dünyanın yansılarıdır). Birinci görüş açısı için —agnostisizm için, ya da biraz daha ileri gidildiğinde, öznel idealizm için— hiçbir nesnel doğru olamaz. İkinci görüş açısı için, yani materyalizm için, nesnel doğrunun kabul edilmesi belirleyicidir. Bu iki eğilime ilişkin, ya da daha doğrusu, ampirizmin ve duyumculuğun (sensualizm) varsayımlarından çıkarılması mümkün olan iki sonuca ilişkin eski felsefi soru Mach tarafından *ne* çözülmekte, *ne* ortadan kaldırılmakta, *ne de* aşılmaktadır, tam tersine "ögeler" v b. sözcükler üzerine hokkabazlıklarla daha da ***karıştırılmıştır***. Nesnel doğrunun Bogdanov tarafından yadsınması, tüm Machizmin kaçınılmaz sonucudur, Machizmden sapmanın bir sonucu değildir.

Engels, "Ludwig Feuerbach"ında Hume ve Kant'ı "dünyanın bilinmesi ya da en azından tümüyle bilinmesi olanağını yadsıyan" filozoflar olarak niteler.* Yani Engels, Hume ve Kant'ta ortak olanı ön plana koyar, onları birbirinden ayıranı değil. Engels bu arada "bu görüşü" (yani Hume'un ve Kant'ın görüşünü) "çürütmekte tayin edici olanın daha Hegel tarafından söylendiği"ni belirtir (dördüncü Almanca baskı, s. 14). Bu meseleyle ilgili olarak, ***materyalizmi*** "tutarlı ampirizm sistemi" olarak adlandıran Hegel'in şunları yazdığına değinmek az ilginç olmasa gerek:

---

* *Karl Marx, Seçme Yazılar 1. Cilt, s. 436.* ***—Alm. Red.***

"Ampirizm için genelde dış olan *(das Äußerliche)* doğrudur, ve duyu üstü kabul edilse de, bunun bilinmesi mümkün değildir (soll doch eine Erkenntnis desselben (d.h. des Übersinnlichen) nicht stattfinden können), yalnızca algılama alanına ait olanla (das der Wahrnehmung Angehörige) yetinilmek zorundadır. Ama bu ilke uygulanmasında (Durchführung), daha sonra ***materyalizm*** denen şeyi ortaya çıkarmıştır. Bu materyalizme göre madde, madde olarak tek hakiki nesnel olan şeydir (das wahrhaft Objektive)."*

Tüm bilgiler deneyimden, duyumlardan, algılardan gelir. Doğrudur. Ama, acaba ***nesnel gerçeklik*** "algılama alanına mı aittir", yani algının kaynağı mıdır, sorusu ortaya çıkmaktadır. Eğer evet ise, siz bir materyalistsiniz. Eğer hayır ise, siz tutarlı değilsiniz ve ister kendinden şeyin bilinebilirliğini, zaman, mekan ve nedenselliğin nesnelliğini (Kant'la birlikte) yadsıyın, ister kendinden şey düşüncesine bile izin vermeyin (Hume'la birlikte), kaçınılmaz olarak siz öznelciliğe ya da agnostisizme varacaksınız. Ampirizminizin, deneyim felsefenizin tutarsızlığı, bu durumda sizin deneyimin nesnel içeriğini, deneyim bilgisinin nesnel doğruluğunu yadsımanızda yatacaktır.

Kant ve Hume çizgisi yandaşları (saf Berkeleyci olmadıkları ölçüde Mach ve Avenarius da bunlar arasındadır) biz materyalistleri "metafizikçi" diye adlandırırlar, çünkü biz, deneyimde bize verilen nesnel gerçekliği kabul ederiz, çünkü biz, duyumlarımızın nesnel, insandan bağımsız bir kaynağını kabul ederiz. Biz materyalistler, Engels ile birlikte Kantçıları ve Hume'cuları ***agnostikler*** diye nitelendiririz, çünkü onlar duyumlarımızın kaynağı olarak nesnel gerçekliği yadsırlar. Agnostik Yunanca bir sözdür: ***a*** Yunancada ***olumsuzlama*** ön ekidir, ***gnosis bilgi*** demektir. Agnostik der ki: Duyumlarımızca yansıtılan, yansılanan bir nesnel gerçekliğin olup olmadığını ***bilmiyorum,*** bunu bilmenin mümkün olmadığını söylüyorum (yukarıda agnostiklerin konumunu açıklarken Engels'in bu konuda söylediklerine bakınız). Agnostiğin nesnel doğruyu yadsıması ve gulyabaniler, cinler, katolik

---

* *Hegel, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", Werke, c. VI (1843), s. 83. Ayrıca bkz. s. 122.*

azizler ve benzeri öğretiler karşısında gösterilen darkafalı, küçük-burjuvaca, pısırık hoşgörü işte buradan gelir. Mach ve Avenarius gerçekte, gösterişli "yeni" terminolojileriyle, sözümona "yeni" bakış açılarıyla, karmakarışık ve belirsiz bir şekilde, agnostiğin yanıtını yinelerler: Bir yandan cisimler duyum karmaşalarıdır (saf öznelcilik, saf Berkeleycilik); öte yandan, duyumlar öge diye yeniden kutsanırsa, bunların duyu organlarımızdan bağımsız olarak varlığı düşünülebilir!

Machçılar kendilerinin, duyu organlarımızın tanıklığına tam güvenen, dünyayı gerçekten de bize göründüğü gibi, sesler, renkler vb. ile dolu olarak gören filozoflar oldukları üzerine tumturaklı sözleri pek severler. Oysa materyalistler için, derler, dünya ölüdür, sesten, renkten yoksundur; onlar için kendinden dünya, göründüğünden farklıdır vs. vb. örneğin J. Petzoldt, "Saf Deneyim Felsefesine Giriş" ve "Pozitivist Görüş Açısından Dünya Sorunu"nda (1906) bu cinsten tumturaklı sözlere kendini kaptırır gider. Bu "yeni" fikirle kendinden geçen Bay Viktor Çernov, Petzoldt'u yineleyip durur. Her halükârda Machçılar gerçekte öznelci ve agnostiktirler, çünkü duyu organlarımızın tanıklığına *yeterince* güven duymazlar, duyumculukları tutarlı değildir. Duyumlarımızın kaynağı olarak insandan bağımsız nesnel gerçekliği kabul etmezler. Duyumlarda bu nesnel gerçekliğin doğru bir yansısını görmezler, doğa bilimiyle doğrudan çelişkiye düşerler ve fideizme kapıyı ardına kadar açarlar. Materyalistler için dünya, tam tersine, göründüğünden daha zengin, daha canlı, daha çeşitlidir, çünkü bilimsel gelişmenin her adımı onda yeni yanlar keşfeder. Materyalistler için duyumlarımız, tek ve son nesnel gerçekliğin yansılarıdır — buradaki son kelimesi, şimdiden en sonuna kadar kavranmış olduğu anlamında değil, onun dışında herhangi bir başkasının bulunmadığı ve bulunamayacağı anlamındadır. Bu anlayış, kapıyı yalnızca her türlü fideizme kesinlikle kapamakla kalmaz, aynı zamanda nesnel gerçekliği duyumlarımızın kaynağı olarak kabul etmezken, nesnel kavramından evrensel geçerli, toplumsal olarak örgütlenmiş vs. vb. gibi yapay kelime konstrüksiyonları "türeten" ve nesnel doğruyu cinler, gulyabaniler

üzerine öğretiden ayırma yeteneğinde, bazen niyetinde de olmayan profesör skolastiğine de kapar.

Machçılar, "en yeni bilim", "en yeni pozitivizm" tarafından güya çürütülmüş olan *madde* kavramına hâlâ sarılan "dogmatiklerin", materyalistlerin "modası geçmiş" görüşleri hakkında aşağılayıcı bir şekilde omuz silkerler. Maddenin yapısı ile ilgili fizikteki yeni teoriler hakkında aşağıda ayrıca duracağız. Ama, Machçıların yaptıkları gibi, maddenin yapısı hakkındaki şu ya da bu öğretiyi bilgi teorisine ilişkin bir kategori ile birbirine karıştırmak, yeni madde türlerinin (örneğin elektronların) yeni özellikleri sorusuyla, bilgi teorisinin eski sorusunu, bilgimizin kaynağı, nesnel doğrunun var olması vb. sorusunu birbirine karıştırmak kesinlikle izin verilemez bir şeydir. Mach "dünya ögelerini keşfetti": kırmızı, yeşil, sert, yumuşak, ses, uzun vs., diyorlar bize. Soruyoruz: İnsan kırmızıyı gördüğü ya da sertliği hissettiğinde vb., nesnel gerçeklik kendisine verilmiş midir, verilmemiş midir? Felsefenin bu ezeli sorusu Mach tarafından karıştırılmıştır. Eğer verilmemişse, o zaman Mach ile birlikte kaçınılmaz olarak öznelciliğe ve agnostisizme kayarsınız ve immanens filozoflarının, yani felsefi Menşikov'ların hak ettiğiniz kucaklamalarına teslim olursunuz. Ama eğer verilmişse, o zaman bu nesnel gerçeklik için felsefi bir kavrama gerek vardır, ve bu kavram çoktan, çok uzun bir zaman önce yaratılmıştır, bu kavram *madde*dir. Madde, insana duyumları tarafından verilen, duyumlarımız tarafından kopya edilen, resmedilen ve yansıtılan nesnel gerçekliğin adlandırılmasına ilişkin felsefi bir kategoridir. Bu yüzden böyle bir kavramın "modası geçebileceğini" söylemek, ***çocukça gevelemektir, gerici*** moda felsefesinin savlarını anlamsızca yinelemektir. Felsefenin iki bin yıllık gelişmesi içinde idealizm ile materyalizm arasındaki mücadelenin modası geçebilir miydi? Felsefede bir Plato ile bir Demokrit'in eğilimleri ya da çizgileri arasındaki mücadele? Din ile bilim arasındaki mücadele? Nesnel doğrunun yadsınması ile bunun kabul edilmesi arasında? Duyu üstü bilgi yandaşları ile bunun karşıtları arasındaki mücadele? [Tüm bunların modası geçebilir miydi? —Ç.]

Madde kavramının kabul mü edileceği yoksa red mi edileceği sorusu, insanın kendi duyu organlarının kanıtına güvenilip güvenilmeyeceği sorusudur; bilgimizin kaynağının ne olduğu sorusudur; bu soru felsefenin ta başlangıcından beri ortaya atılan ve tartışılan bir sorudur, profesörlük mevkiindeki hokkabazlar tarafından binbir kılığa sokulan ve fakat modası geçemeyecek olan, tıpkı görme ve dokunma, işitme ve koku alma duyularımızın insan bilgisinin kaynakları olup olmadığı sorusu gibi modası geçemeyecek olan bir sorudur. Duyumlarımızı dış dünyanın yansısı saymak, nesnel doğruyu kabul etmek, materyalist bilgi teorisinin bakış açısında durmak, bunların hepsi bir ve aynı şeydir. Bu sorunun ne denli temel bir sorun olduğunu okur görebilsin diye, bu konuyu aydınlatmak için, burada Feuerbach'tan ve iki felsefe elkitabından yalnızca birer alıntı yapmak istiyorum.

> "Duyumun bir kutsal kitap olduğunu, nesnel bir kurtarıcının müjdesini (Verkündung) reddetmek ne mantıksız şeydir"*

diye yazıyor Feuerbach.

Görüldüğü gibi, tuhaf, korkunç bir terminoloji, ama tamamen berrak bir felsefi çizgi: Duyum insana nesnel doğruyu ifşa eder.

> "Duyumum özneldir, ama temeli (Grund) nesneldir." (s. 195.)

Daha önce yukarıda alıntıladığımız, Feuerbach'ın materyalizmin kesin (ausgemachten), nesnel bir doğru olarak duyumsal dünyadan yola çıktığını söylediği yer ile burayı karşılaştırınız.

Duyumculuk [sensualizm], diye okuyoruz Franck'ın "Dictionnaire des sciences philosophiques"inde, tüm fikirlerimizi "duyuların deneyiminden" türeten ve "bilgiyi duyumlara indirgeyen" öğretidir. Duyumculuk öznel (Skeptisizm ve Berkeleycilik), ahlaki (Epikürizm) ve nesnel olabilir.

> "Nesnel duyumculuk materyalizmdir, çünku madde ya da cisim, materyalistlerin görüşüne göre, duyularımıza etki yapabilecek (atteindre nos sens) biricik nesnelerdir."

---

* *Feuerbach, Sämtliche Werke, c. X, 1866, s. 194/195.*

"Duyumculuk", diyor Schwegler "Felsefe Tarihi" adlı kitabında (18. yüzyılın sonundaki Fransız felsefesi sözkonusudur), "doğrunun ya da varlığın yalnızca duyularla algılanabileceğini ileri sürdüğünde; yalnızca duyumlanabilen vardır, maddi olmanın dışında başka bir olma yoktur şeklindeki materyalizmin tezine varmak için bu cümleyi yalnızca nesnel bir şekilde kavramak yeterliydi."*

Bunlar daha şimdiden okul kitaplarına girmiş, fakat Machçılarımızca unutulmuş olan köklü doğrulardır.

5 — Mutlak ve Göreli Doğru, ya da A. Bogdanov'un Engels'te Keşfettiği Seçmecilik (Eklektizm)

Bogdanov keşfini 1906'da, "Ampirio-monizm"in III. kitabının önsözünde yaptı. Şöyle yazıyor:

"Engels (Anti-Dühring'de, ***nerdeyse*** benim doğrunun göreliliğini karakterize ettiğim anlamda ifadeler kullanıyor (s. V) yani bütün sonsuz doğruların yadsınması, "her türlü doğrunun mutlak nesnelliğinin yadsınması" anlamında. "Engels, kararsızlığı içinde, bütün alaycılığı arasında, ne denli zavallı da olsa, bazı sonsuz doğruları kabul etmekle yanılıyor." (s. VIII) "Yalnızca tutarsızlık, burada, Engels'te olduğu gibi seçmeci kısıtlamalara izin verebilir..." (s. IX)

Bogdanov'un Engels'in seçmeciliğini nasıl çürüttüğüne bir örnek verelim. "Napolyon 5 Mayıs 1821'de ölmüştür", diyor Engels "Anti-Dühring"de ("sonsuz doğrular" bölümünde), tarihsel bilimlerde sonsuza dek geçerli doğruları keşfetmek iddiasında olanların ne "yavanlıklarla" (Plattheifen) yetinmek zorunda olduklarını Dühring'e açıklarken. Ve Bogdanov Engels'i şöyle yanıtlıyor:

"Ne biçim bir 'doğru'dur bu? Bunda 'sonsuz' olan nedir? Bizim kuşağımız için bile artık hiç bir gerçek önemi kalmamış olan bir tekil ilişkinin saptanması, herhangi bir faaliyetin çıkış noktası olarak hizmet edemez, hiçbir şeye götürmez bu." (s. IX)

Ve sayfa VIII'de:

"Yavanlıklar (Plattheiten) doğrular (Wahrheiten) olarak adlandırı-

---

* *Dr. Albert Schwegler, "Geschichte der Philosopihe im Umriß", 15. baskı, s. 194.*

labilir mi? 'Yavanlıklar' doğru mudurlar? Doğru, deneyimin canlı, örgütleyici biçimidir, eylemimizde bizi herhangi bir yere *götürür*, yaşam mücadelesinde bize bir üs sağlar."

Bu iki alıntıdan yeterince açıklıkla görülür ki, Bogdanov Engels'i çürütmek yerine, *tumturaklı sözler* söylemeye başlıyor. Eğer "Napolyon 5 Mayıs 1821'de ölmüştür" cümlesinin yanlış olduğunu ya da tam olmadığını ileri süremezsen, o zaman onun doğru olduğunu kabul edersin. Bu cümlenin gelecekte çürütülebileceğini iddia etmezsen, o zaman bu doğrunun sonsuz bir doğru olduğunu kabul edersin. Ama eğer "doğru, deneyimin canlı, örgütleyici biçimidir" gibi lafazanlıklar çürütme olarak adlandırılırsa, bu, *boş sözleri* felsefe diye yutturmak demektir. Yeryüzü, jeolojide açıklandığı gibi bir geçmişe sahip midir, yoksa yeryüzü yedi günde mi yaratılmıştır? Bizi bir yere "götüren" vb. "canlı" doğru (ne demekse artık?) üzerine lafazanlıkla bu sorudan kaçılabilir mi? Gerçekten de, yeryüzü ve insanlık tarihinin bilgisi "hiçbir gerçek öneme sahip değil" midir? Bu tumturaklı bir anlamsızlıktan başka bir şey değildir. Bogdanov bununla *yelkenleri suya indirdiğini* gizliyor. Çünkü sonsuz doğruları Engels'in varsaymasının seçmecilik olduğunu tanıtlamaya girişmek, ve fakat aynı zamanda gürültüyle ve cafcaflı sözlerle sorundan sıyrılmaya çalışmak ve Napolyon'un gerçekten de 5 Mayıs 1821'de öldüğünü, bu *doğrunun* gelecekte çürütülebileceği varsayımının anlamsız olduğunu çürütmeden bırakmak, yelkenleri suya indirmektir.

Engels'in seçtiği örnek gayet basittir ve herkes, hiç güçlük çekmeden, sonsuz, mutlak doğrular olan ve yalnızca delilerin kuşku duyabileceği *doğrulara* düzinelerce benzer örnek bulabilir (Engels'in bir başka yerde, benzer bir örnek vererek: "Paris, Fransa'dadır" dediği gibi). Engels burada neden "yavanlıklar"dan söz ediyor? Çünkü o, mutlak ve göreli doğru arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusuna diyalektiği uygulamayı bilmeyen dogmatik, metafizik materyalist Dühring'i çürütüyor ve alaya alıyor. Materyalist olmak, duyu organlarınca bize açılan nesnel doğruyu kabul etmek demektir. Nesnel, yani insandan ve insanlıktan bağımsız doğruyu kabul etmek, şu veya bu tarzda mutlak doğruyu kabul etmek demektir. Ve işte metafizik materyalist Dühring'i diyalektik materyalist Engels'ten ayıran tam da bu "şu veya bu tarz"dır.

Dühring, genelde bilimin, özelde de tarih biliminin en karmaşık sorunlarında, en son, kesin, ebedi doğru gibi sözcükler saçıp savururdu. Engels onunla alay ediyordu: kuşkusuz, diyordu ona, ebedi doğrular vardır, ama çok basit şeyler için koskoca sözler (gewaltige Worte) kullanmak pek akıllı bir iş değildir. Materyalizmi ileri götürmek için, ebedi doğru sözcüğüyle anlamsızca oynamaktan vazgeçmek gerekir, mutlak ve göreli doğru arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusunu diyalektik bir biçimde koymayı ve çözmeyi bilmek gerekir. İşte otuz yıl önce Dühring ile Engels arasındaki mücadelenin konusu buydu. Ama Engels'in ***aynı bölümde*** mutlak ve göreli doğru sorusunu açıkladığını "***görmezlikten gelme***" becerisini göstermiş olan Bogdanov, ***her türlü*** materyalizmin Abc'sine ait olan bir tezi kabul ettiği için Engels'i "seçmecilik"le suçlama becerisini göstermiş olan Bogdanov, bununla yalnızca bir kez daha hem materyalizm hem de diyalektik konusunda mutlak cehaletini ortaya koydu.

"... burada" diye yazıyor Engels yukarıda "Anti-Dühring"in sözü edilen bölümünün başında (I. kısım, IX. bölüm), "insan bilgisinin ürünlerinin genelde egemen bir geçerlilik ve mutlak doğru hakkına ***(Anspruch)*** sahip olup olamayacakları, ve hangilerinin böyle olduğu sorusuna geliyoruz." (Beşinci Almanca baskı, s. 79.)

Ve Engels bu soruyu şöyle çözüyor:

"Düşünmenin egemenliği, son derece egemen olmayan bir biçimde düşünen insanlar dizisinde gerçekleşir; mutlak doğru hakkına sahip olan bilgi ise bir dizi göreli yanlış içinde [gerçekleşir —ÇN]; ne biri ne de diğeri (ne mutlak doğru bilgi ne de düşünmenin egemenliği) insanlığın sonsuz yaşamı süreci içinde [olmaktan —ÇN] başka bir şekilde tamamiyle gerçekleştirilemez.

Burada da, daha yukarıda olduğu gibi, insanın düşünmesinin zorunlu olarak mutlak bir biçimde tasarlanan karakteri ile, onun sadece sınırlı düşünceli bireylerdeki gerçekliği arasındaki aynı çelişkiyi, ancak sonsuz bir gelişme içinde, insan kuşaklarının en azından bizim için pratik bakımdan sınırsız ardarda gelişi içinde çözülebilecek çelişkiyi görüyoruz. Bu anlamda, insan düşüncesi ne kadar egemense o kadar egemen değildir ve onun bilgi yeteneği de ne kadar sınırsızsa o kadar

sınırlıdır. Yapısı (Anlage), yeteneği, olanakları ve tarihsel sonal amacı bakımından egemen ve sınırsız; tekil uygulanışı ve her defasındaki gerçekliği bakımından egemen değil ve sınırlı" (s. 81)*

"Ebedi doğrular için de durum aynıdır" —diye devam ediyor Engels.

Bu gözlem, ***relativizm*** (görelilik) sorusu için, bütün Machçıların öylesine üzerinde durdukları, bilgilerimizin göreliliği ilkesi sorusu için son derece önemlidir. ***Tüm*** Machçılar, kendilerinin relativist olduğunda diretirler; Almanların her şiarını yineleyen Rus Machçıları ise, relativizmin diyalektiğe ilişkisinin ne olduğu sorusunu berrak ve dolambaçsız bir şekilde koymaktan korkuyorlar, ya da bunu beceremiyorlar. Bogdanov için (bütün Machçılar için olduğu gibi), bilgimizin göreliliğini kabul etmek, mutlak doğrunun en küçük bir şekilde kabul edilmesini ***dışlalar***. Engels için mutlak doğru, göreli doğruların birleşmesinden oluşur. Bogdanov relativist, Engels diyalektikçidir. İşte "Anti-Dühring"in aynı bölümünden, Engels'in en az bunun kadar önemli bir görüşü daha:

> "Doğru ve yanlış, kutupsal karşıtlıklar içinde hareket eden bütün düşünce hükümleri gibi, yalnızca son derece sınırlı bir alan için mutlak geçerliliğe sahiptirler; tıpkı görmüş bulunduğumuz gibi, ve tam da kutupsal karşıtlıkların yetersizliğini ele alan diyalektiğin ilk unsurlarını birazcık tanısaydı, bay Dühring'ın de bileceği gibi. Doğru ile yanlış arasındaki karşıtlık, yukarıda gösterilen dar alanın dışında uygulanır uygulanmaz göreli hale gelir ve tam bilimsel ifade tarzı için kullanılamaz olur; ama bu alanın dışında onu mutlak geçerli olarak uygulamaya çalışırsak, işte asıl o zaman karaya otururuz; karşıtlığın iki kutbu kendi karşıtlarına dönüşürler, doğru yanlış ve yanlış doğru haline gelir." (s. 86)

---

* *V. Çernov, adı geçen eser, s. 64 v.d. ile karşılaştırınız. Machçı Bay Çernov, kendisinin Machçı olduğunu kabul etmek istemeyen Bogdanov'un tavrını tamamen paylaşmaktadır. Aradaki fark şudur ki, Bogdanov Engels ile olan anlaşmazlığını gizlemeye, bunu rastlantısal bir şey olarak göstermeye çalışırken, Çernov burada hem materyalizme, hem de diyalektiğe karşı bir mücadelenin sözkonusu olduğunu hissetmektedir.*

Engels örnek olarak Boyle yasasını (bir gazın hacmi, o gaz üzerindeki basınçla ters orantılıdır) anar. Bu yasanın içindeki "doğru kırıntısı" ancak belirli sınırlar içerisinde mutlak doğrudur. Yasa "ancak yaklaşık olarak" doğrudur.

Demek ki insan düşüncesi doğası itibariyle bize, göreli doğruların toplamından oluşan mutlak doğruyu verme yeteneğindedir, ve bunu verir de. Bilimin gelişmesindeki her aşama, bu mutlak doğru toplamına yeni kırıntılar ekler; ama her bilimsel önermenin doğruluğunun sınırları görelidir ve bilginin daha da gelişmesi ile bu sınırlar ya daha geniş ya da daha dar bir şekilde çizilebilir.

> "Mutlak doğru", diyor J. Dietzgen "Gezintiler"inde, "görülebilir, işitilebilir, koklanabilir, dokunulabilir, kuşkusuz ***bilinebilir de; ama o bilgi içinde bütünü ile tükenmez*** (geht nicht auf)." (s. 195 ve 196) "söylemeye gerek yok ki, resim nesneyi sonuna dek veremez ve ressam modeline erişemez... Resim modeliyle nasıl çakışabilir'? Yaklaşık olarak, evet." (s. 197) "Demek ki doğayı ve parçalarını ancak göreli bilebiliriz; çünkü her parça da, doğanın yalnızca göreli bir parçası olsa da, yine de mutlak bir niteliğe, bilgi ile tüketilmeyecek bir tüm kendinden doğa (des Naturganzen in sich) niteliğine sahiptir... Doğa görüngülerinin ardında, göreli doğruların ardında evrensel, sınırsız, mutlak doğanın, kendini insana tam olarak açmayan doğanın durduğunu nereden biliyoruz?... Bu bilgi nereden geliyor? ***Bu bilgi*** doğuştan gelir; ***bilinçle birlikte verilmiştir.*** " (s. 198)

Bu sonuncusu, Marx'ın, Kugelmann'a mektuplarından birinde, Dietzgen'in görüşlerinin karışıklığına işaret etmesine vesile olan Dietzgen'in yanlışlarından biridir.* Ancak böyle doğru olmayan yerlere sarılarak bir kimse, Dietzgen'in diyalektik materyalizmden farklı, ayrı bir felsefesi olduğundan söz edebilir. Ama Dietzgen kendisi, ***aynı sayfada*** kendini düzeltiyor:

> "Eğer sonsuz, mutlak doğru bilincinin bize doğuştan verilmiş, tek ve biricik a priori (önsel) bilgi olduğunu söylersem, deneyim de bu doğuştan gelme bilinci doğrular." (s. 198)

Engels'in ve Dietzgen'in tüm bu açıklamalarından açıkça görülür

---

* *Bkz. Lenin, Bütün Eserler C. XVI, s. 378, Rusça.—****Alm. Red.***

ki, diyalektik materyalizm için göreli ve mutlak doğru arasında aşılamaz bir uçurum yoktur. Şunları yazabildiğine göre, Bogdanov bunu kesinlikle kavramamıştır:

> "O (eski materyalizmin dünya görüşü), *şeylerin özünün* kayıtsız şartsız *nesnel bilgisi*" (italikler Bogdanov'undur) "olmak ister ve her çeşit ideolojinin tarihsel göreliliği ile bağdaşmaz." ("Ampirio-monizm", III. kitap, s. IV)

Modern materyalizm, yani Marksizm açısından, bilgilerimizin nesnel, mutlak doğruya yaklaşıklık *sınırları* tarihsel olarak koşullandırılmıştır; ama bu doğrunun kendisinin varlığı *kesindir*, ona yaklaştığımız kesindir. Resmin hatları tarihsel olarak koşullandırılmıştır, ama resmin nesnel olarak var olan bir modeli yansıttığı kesindir. Şeylerin özünü bilmemizde, ne zaman ve hangi koşullar altında maden kömürü katranı içinde alizarinin keşfine ya da atomun içinde elektronun keşfine vardığımız tarihsel olarak koşullandırılmıştır, ama böylesi her bir keşfin "mutlak nesnel bilgi" yolunda ileriye doğru atılmış bir adım olduğu kesindir. Kısacası, her ideoloji tarihsel olarak koşullandırılmıştır, ama her bilimsel ideolojinin (örneğin dinsel ideolojiden farklı olarak) nesnel doğruyu, mutlak doğaya tekabül ettiği kesindir. Göreli ve mutlak doğru arasındaki bu ayrımın belirsiz olduğunu söyleyeceksiniz. Yanıtım şöyle: Bu ayrım, bilimin sözcüğün en kötü anlamında bir dogma haline gelmesini, ölü, donmuş, kemikleşmiş bir şey haline gelmesini önlemek için tam da yeterince "belirsiz"dir, ama aynı zamanda fideizmden ve agnostisizmden, felsefi idealizmden ve Hume ve Kant yandaşlarının safsatalarından kendini kesin ve silinmez bir sınır çizgisiyle ayırmak için yeterince "belirgin"dir. Burada, farkına varmamış olduğunuz bir sınır çizgisi vardır, ve siz onun farkına varmadığınızdan gerici felsefenin bataklığı içine kaydınız. Bu, diyalektik materyalizm ile relativizm arasındaki ayrım çizgisidir.

Biz relativistiz, diye ilan ediyorlar Mach, Avenarius ve Petzoldt. Biz relativistiz, diye koroya katılıyor Bay Çernov ve Marksist geçinmek isteyen bazı Rus Machçıları. Evet, bay Çernov ve Machçı yoldaşlar, hatanız tam da bu. Çünkü relativizmi bilgi teorisinin temeli yap-

mak, kaçınılmaz olarak kendini ya mutlak şüpheciliğe, agnostisizme ve safsataya ya da öznelciliğe mahkûm etmek demektir. Bilgi teorisinin temeli olarak relativizm yalnızca bizim bilgilerimizin göreliliğinin kabul edilmesi değil; aynı zamanda insanlıktan bağımsız olarak var olan herhangi bir nesnel kıstasın ya da göreli bilgimizin ona yaklaştığı bir modelin yadsınması da demektir. Salt relativizm bakış açısıyla her türlü safsata haklı gösterilebilir, Napolyon'un 5 Mayıs 1821'de ölüp ölmediği "koşullu" gösterilebilir, insanın ya da insanlığın "rahatlığı" için (bir bağıntıda "rahat" olan) bilimsel ideolojinin yanında (bir başka bağıntıda oldukça "rahat" olan) dinsel ideoloji geçerli kılınabilir vb.

Diyalektik, ta Hegel'in açımladığı gibi, relativizmin [göreciliğin —ÇN], olumsuzlamanın, skeptisizmin (şüpheciliğin —ÇN) bir ögesini ***kapsar,*** ama relativizme ***indirgenemez.*** Marx ve Engels'in materyalist diyalektiği relativizmi mutlaka içerir ama ona indirgenemez, yani diyalektik materyalizm, bütün bilgilerimizin göreliliğini, nesnel doğrunun yadsınması anlamında değil, bilakis bilgilerimizin bu doğruya yaklaşmasının sınırlarının tarihsel olarak koşullandırılmış olması anlamında kabul eder.

Bogdanov özellikle vurgulayarak yazıyor: "***Tutarlı Marksizm***" sonsuz doğrular gibi "***böylesi dogmalara ve statiğe*** (durağanlığa) ***izin vermez.***" ("Ampirio-monizm", III. kitap, s. IX) Kafa karışıklığıdır bu. Eğer dünya, (Marksistlerin düşündükleri gibi) sonsuz hareket ve gelişme halindeki madde ise, ve gelişen insan bilinci bunu yansıtıyorsa, bunun "statik"le ne alakası var? Burada kesinlikle şeylerin değişmez özü ve değişmez bilinç sözkonusu değildir, sözkonusu olan, bilakis, doğayı yansıtan bilinç ile bilinç tarafından yansıtılan doğa arasındaki ***uygunluktur.*** Bu sorunda —ve yalnızca bu sorunda— "dogmatik" teriminin özel, karakteristik, felsefi bir çeşnisi vardır: bu terim, idealistlerin ve agnostiklerin, daha önce oldukça "eski" materyalist Feuerbach örneğinde de gördüğümüz gibi, materyalistlere ***karşı*** kullandıkları pek sevilen bir sözcüktür. Şu ünlü "en yeni pozitivizm" bakış açısından materyalizme karşı yöneltilen bütün itirazlar, çok eski pılıpırtıdan başka bir şey değildir.

6 — Bilgi Teorisinde Pratik Kıstası

1845'te Marx'ın, 1888 ve 1892'de Engels'in, pratik kıstasını materyalist bilgi teorisinin temeli içine soktuklarını gördük. Pratikten soyutlanmış bir şekilde, "insan düşüncesinin nesnel doğruya yaklaşıp yaklaşmadığı" sorusunu sormak skolastiktir, diyor Marx, Feuerbach üzerine ikinci tezinde * Kant'ın ve Hume'un agnostisizmi gibi diğer felsefi deli zırvalarının (Schrullen) en çarpıcı çürütülmesi pratiktir, diye yineliyor Engels.** "Eylemlerimizin başarısı, algılarımızın, algılanan şeylerin nesnel niteliği ile uygunluğunu (Übereinstimmung) tanıtlar", diye yanıtlıyor Engels agnostikleri.***

Bunu, Mach'ın pratik kıstası konusundaki gözlemleriyle karşılaştırınız:

> "Halkın anlayabileceği düşünme ve konuşma tarzında, *gerçeklik görünüşün* karşısına konulur. Havada önümüzde tuttuğumuz bir kurşun kalemi düz görürüz; onu eğik olarak suya batırdığımızda ise kırık görürüz. Bu durumda, 'kalem kırık *görünüyor*, ama *gerçekte* düzdür' denir. Ama *bir* olguyu diğerine karşı gerçeklik diye nitelendirmek ve *diğerini* görünüş diye damgalamak hakkını bize ne veriyor? ... Olağanüstü durumlarda olağanı beklemek gibi doğal bir hata yaptığımız zaman, umutlarımız elbette kırılır. Olguların bunda hiçbir kabahati yok. Bu gibi durumlarda *görünüşten* söz etmenin yalnızca pratik bir anlamı vardır, ama bilimsel bir anlamı yoktur. Aynı şekilde, sık sık ortaya atılan, dünyanın gerçek mi olduğu yoksa bizim onu sadece düşte mi gördüğümüz sorusunun da hiçbir bilimsel anlamı yoktur. En saçma düş de, bütün öteki olgular kadar iyi bir olgudur." ("Duyumların Tahlili", s. 8/9)

Doğrudur: yalnızca saçma bir düş değil, bilakis saçma bir felsefe de bazen bir olgudur. Ernst Mach'ın felsefesi ile tanıştıktan sonra, bundan kuşku duymak mümkün değildir. O, en adi safsatacılar gibi, insanlığın yanlışlarının, insanlığın gulyabanilere, cinlere vb. vb. inan-

---

* *Bkz. "Marx-Engels Arşivi", I, s. 227.* —***Alm. Red.***

** *Bkz. K. Marx, Seçme Eserler 1. Cilt, s. 436.* —***Alm. Red.***

*** *Bkz. K. Marx, Seçme Eserler 1. Cilt, s. 403.* —***Alm. Red.***

ması gibi mümkün olan "en saçma düşlerinin", bilimsel-tarihsel ve psikolojik incelenmesi ile; doğru ile "saçma"nın bilgi teorisi açısından ayırt edilmesini birbirine karıştırıyor. Bu, tıpkı bir iktisatçının, kapitalistin bütün kârının işçisinin "son iş saati"nden elde edildiği şeklindeki Senior'un teorisinin, tıpkı Marx'ın teorisi gibi bir olgu olduğunu ve bilimsel açıdan hangi teorinin nesnel doğruyu, hangi teorinin burjuvazinin önyargılarını ve onun profesörlerinin satılmışlığını ifade ettiği sorusunu sormanın yersiz olduğunu söylemesi gibidir. Deri işçisi J. Dietzgen, bilimsel yani materyalist bilgi teorisinde "dinsel inanca karşı evrensel bir silah" görüyordu ("Kleinere philosophische Schriften", s. 55), ordinaryüs profesör Ernst Mach için ise materyalist bilgi teorisi ile öznel-idealist bilgi teorisi arasındaki ayrımın "hiçbir bilimsel anlamı" yoktur! Bilim, materyalizmin idealizme ve dine karşı mücadelesinde yansızmış — bu yalnızca Mach'ın değil, bilakis bütün modern burjuva profesörlerinin, —yine aynı J. Dietzgen'in o isabetli deyişiyle— "yapay idealizmleri ile halkı alıklaştıran bu diplomalı uşakların" gözde düşüncesidir (aynı yerde, s. 53).

Herkes için görüntü ile gerçekliği birbirinden ayırt eden pratik kıstasını E. Mach'ın bilimin sınırlarının ardına, bilgi teorisinin sınırlarının ardına atması, tam da böyle derme-çatma bir profesör idealizmidir. İnsan pratiği, materyalist bilgi teorisinin doğruluğunu tanıtlar, diye açıklamışlardı Marx ve Engels ve bilgi teorisinin temel sorusunu pratikten koparma girişimlerini "skolastik" ve "felsefi deli zırvaları" diye nitelendirmişlerdi. Oysa Mach için pratik ve bilgi teorisi bambaşka şeylerdir: bunlar, ikincisi birincisi tarafından koşullandırılmaksızın, yanyana ele alınabilirler. En son eseri "Bilgi ve Yanılma"da (ikinci Almanca baskı, s. 115) Mach şöyle diyor:

> "Bilgi daima biyolojik olarak yararlı (förderndes) [teşvik edici, ilerletici —ÇN] ruhsal bir olaydır." "Yalnızca başarı, ikisini" (bilme ve yanılma) "ayırır." (s. 116) "Kavram, fiziksel bir çalışma hipotezidir." (s. 143)

Marksist geçinen Rus Machçılarımız, Mach'ın böylesi lafazanlıklarını, şaşılacak bir bönlükle, Mach'ın Marksizme *yakınlaşmasının* is-

patı olarak görüyorlar. Ama Bismarck işçi hareketine, ya da piskopos Yevlogi demokratizme ne kadar yakınlaşmışlarsa, Mach da burada Marksizme ancak o kadar yakınlaşmıştır. Böyle önermeler Mach'ta, onun idealist bilgi teorisi ile birlikte *yanyana* dururlar, ama bilgi teorisinde şu ya da bu belirgin çizgi lehinde herhangi bir karar verme anlamına gelmezler. Bilgi ancak nesnel, insandan bağımsız doğruyu yansıttığı zaman biyolojik olarak yararlı, insan pratiği için, yaşamın korunması için, türün korunması için yararlı olabilir. Materyalist için insan pratiğinin "başarısı", tasarımlarımızla, tarafımızdan algılanmış olan şeylerin nesnel niteliğinin uygunluğunu tanıtlar. Solipsist için "başarı", bilgi teorisinden ayrı olarak düşünülebilen, ***benim pratikte*** gereksindiğim herşeydir. Pratik kıstası bilgi teorisinin temeli içine sokulduğunda, kaçınılmaz olarak materyalizme varırız der Marksist, Pratik materyalist olabilir, ama teoriye gelince iş bambaşkadır, der Mach.

> "Pratikte", diye yazıyor o "Duyumların Tahlili"nde, "eylem içinde Ben tasarımından, bir şeyi ***kavrarken*** cisim tasarımından ne kadar az vazgeçebilirsek, o kadar az ***vazgeçebiliriz***. Fizyolojik olarak biz egoist ve materyalist kalırız, tıpkı güneşi hep yeniden doğarken gördüğümüz gibi. Ama teorik olarak bu görüşe bağlı kalmak zorunda değiliz." (s. 291)

Bunun egoist olmakla hiçbir alakası yoktur, çünkü egoizm kesinlikle bilgi teorisinin bir kategorisi değildir. Aynı şekilde güneşin dünya etrafındaki görünürdeki hareketinin de bununla alakası yoktur, çünkü bilgi teorisinde bize kıstas olarak hizmet gören pratik, astronomik gözlemlerin, keşiflerin vb. pratiğini de kapsamak zorundadır. İnsanların pratiklerinde tümüyle ve yalnızca materyalist bilgi teorisini kendilerine kılavuz edindikleri, Mach'ın değerli bir itirafıdır, ama bundan "teorik olarak" kaçınma girişimi yalnızca Mach'ın ukala-skolastik ve yapay-idealist çabalarını dile getirmektedir.

Agnostisizme ve idealizme yer açmak için pratiği bilgi teorisine dahil olmayan bir şey olarak saf dışı bırakma çabalarının ne denli az yeni olduğunu, Alman klasik felsefesinin tarihinden şu örnek göstermektedir. G. E. Schulze (felsefe tarihinde Aenesidem-Schulze olarak

bilinir), Kant'tan Fichte'ye giden yol da burada bulunur. Felsefede şüpheci çizgiyi açıkça savunur ve kendisinin Hume (eskilerden de Pyrrhon ve Sextus) yandaşı olduğunu söyler. Her kendinden şeyi ve nesnel bilgi olasılığını kesinlikle yadsır ve kesinlikle "deneyim"in üstüne, duyumların üstüne çıkılmamasını talep eder, bu arada öteki kamptan gelecek itirazı da önceden görür:

> "... Şüpheci ..., yaşam işlerine katıldığında hem nesnel şeylerin gerçekliğini elbette ön şart koştuğundan ve buna uygun olarak davrandığından, hem de doğrunun bir kıstası olarak kabul ettiğinden, kendi öz davranışı, şüpheciliğinin akla uygunluğunun en iyi ve en berrak çürütülmesidir."*

Buna hiddetlenerek şöyle cevap verir Schulze:

> "Bu" (suçlamalarla) "ayaktakımı arasında (s. 254) elbette pek çok iş yapılabilir." Çünkü "benim kuşkularım felsefe sınırları içinde kalmak zorundadır" ve "günlük yaşamın işleriyle" uğraşmaz (s. 255).

Öznel idealist Fichte de aynı şekilde,

> "iş eyleme geldiğinde, hepimize ve hatta en kararlı idealiste bile küstahça kendini kabul ettiren (aufdringt) gerçekliğine, yani bizden tamamen bağımsız olarak bizim dışımızda nesnelerin var olduğu varsayımı"na idealist felsefenin sınırları içinde yer bulmayı ümit eder (Eserler, I, s. 455).

Mach'ın en yeni pozitivizmi Schulze ve Fichte'den pek fazla ileriye gitmemiştir! ilginç bir şey olarak şunu da söyleyelim ki, Bazarov için bu sorunda da Plehanov'dan başka kişi yoktur: ne yapalım, kediden güçlü hayvan yoktur. Bazarov "Plehanov'un salto-vitale felsefesi" ile alay eder ("Denemeler...", s. 69). Plehanov'da gerçekten de dış dünyanın varlığına "inanç"ın "felsefenin kaçınılmaz Salto vitale'si" (yaşam taklası) olduğu şeklinde anlamsız bir söz bulunur ("L. Feuer-

---

* *G. E. Schulze, "Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie", 1792, s. 253.*

bach Üzerine Notlar"*, s. 111). "İnanç" sözü, her ne kadar tırnak içinde veriliyor ve Plehanov Hume"un söylediklerini tekrarlıyorsa da, bu onun terminolojideki karışıklığını açıkça ortaya koyuyor; bu yadsınamaz. Ama neden illaki Plehanov? Bazarov kendine niye başka bir materyalisti, örneğin Feuerbach'ı seçmedi? Yalnızca, onu tanımadığından mı? Ama bilmemek kanıt değildir. Marx ve Engels gibi Feuerbach da bilgi teorisinin temel sorularında, Schulze, Fichte ve Mach'ın görüş açısından izin verilemez bir şekilde pratiğe "sıçrayış" yapar. Feuerbach idealizmi eleştirir ve Fichte'den yaptığı, —Machizmi de mükemmel bir şekilde çürüten— çarpıcı bir alıntıyla onun özünü açıklar:

> "Salt gördüğün, işittiğin ve dokunduğun için", diye yazıyordu Fichte, "şeyler gerçekmiş, senin dışında varmış sanıyorsun. Ama görme, dokunma, işitme sadece birer duyumdur... Yani sen nesneleri algılamıyorsun, yalnızca duyumları algılıyorsun." (Feuerbach, Eserler, c. X, s. 185)

Ve Feuerbach karşılık veriyor: İnsan soyut bir *Ben* değildir, bilakis ya bir erkek ya da bir kadındır, ve dünyanın bir duyum olup olmadığı sorusunu, diğer insan benim bir duyumum mudur, yoksa bizim pratikteki ilişkimiz tam tersini mi tanıtlıyor sorusuyla eşitlemek tamamıyla haklıdır.

> "İdealizmin temel eksiği tam da budur, nesnellik mi öznellik mi sorusunu, dünyanın gerçekliği mi gerçeksizliği mi sorusunu yalnızca teorik açıdan önüne koyması ve çözmesidir." (s. 189.)

Feuerbach tüm insan pratiğinin sonuçlarını bilgi teorisinin temeli yapar. Kuşkusuz, diyor o, idealistler de pratikte hem kendi Ben'imizin hem de yabancı Sen'in varlığını kabul ediyorlar. İdealistler için bu

> "yalnızca yaşam için geçerli olan, ama spekülasyon için geçerli olmayan bir görüş açısıdır. Ne var ki, yaşamla çelişki içinde bulunan, ölümün bakış açısını, bedenden ayrılan ruhu doğrunun bakış açısı ya-

---

* *Sözkonusu olan Plehanov'un Engels'in "Ludwig Feverbach" adlı yazısının Rusça çevirisi ve bununla ilgili notlardır. 2. Baskı, Cenevre 1905. —Alm. Red.*

pan bir spekülasyonun kendisi ölü ve yanlış bir spekülasyondur." (s. 192) ***Algılamadan*** önce nefes alıyoruz; hava, yiyecek ve içecek olmadan var olamayız.

"Demek ki, dünyanın düşüncelliği ya da gerçekliği sorusunda da sözkonusu olan yemek ve içmektir, öyle mi? diye hiddetlenerek bağırır idealist. Ne bayağılık! Felsefe kürsüsünde olduğu gibi teoloji mimberinde de bilimsel anlamda materyalizme bütün gücüyle küfretmek, ama iş yeme-içmeye gelince en bayağı anlamıyla materyalizme hürmetlerini sunmak biçimindeki o güzelim âdete nasıl da bir saldırıdır bu!" (s. 196)

Ve Feuerbach, öznel duyumu nesnel dünya ile eşitlemenin "düşte boşalma ile gerçekte sevişerek döllenmeyi eşitlemek demek" olduğunu haykırıyor. (s.198)

Bu gözlem pek zarif değil ama, duyu tasarımının tam da bizim dışımızda var olan gerçeklik olduğunu öğreten filozoflar için nasıl da geçerli!

Yaşamın, pratiğin görüş açısı, bilgi teorisinin ilk ve temel görüşü olmalıdır. Ve bu, profesörce skolastiğin sayısız deli zırvalarını ta baştan bir kenara fırlattığı için, kaçınılmaz olarak materyalizme götürür. Elbette burada şu unutulmamalıdır ki, pratik kıstası, meselenin özü itibarı ile herhangi bir insan tasarımını asla ***tümüyle*** ne doğrulayabilir ne çürütebilir. Bu kıstas da, insan bilgisinin bir "mutlak"a dönüşmesini önlemek için yeterince "belirsiz", ama aynı zamanda idealizmin ve agnostisizmin bütün çeşitlerine karşı acımasız bir mücadele yürütmek için yeterince belirlidir. Eğer pratiğimizde doğrulanan şey, biricik, son, nesnel doğru ise, o zaman bundan, bu doğruya giden biricik yol olarak materyalist konum üzerinde yükselen bilimin yolunun kabul edilmek zorunda olduğu sonucu çıkar. Bogdanov, örneğin Marx'ın para dolaşımı teorisini nesnel doğru olarak "yalnızca zamanımız için" geçerli görüyor ve bu teoriyi "tarih-üstü nesnel" bir doğru olarak görmenin "dogmatizm" olduğunu söylüyor (Ampirio-monizm", III. kitap, s. VII). Bu da yeni bir kafa karışıklığı. Bu teorinin pratiğe uygunluğu, Napolyon'un 5 Mayıs 1821'de öldüğünü ***sonsuz*** bir doğru yapan aynı

basit nedenden ötürü, gelecekteki hiçbir koşul tarafından değiştirilemez. Ama pratik kıstası —yani son onyıllarda *tüm* kapitalist ülkelerin gelişme süreci— yalnızca Marx'ın genel olarak *tüm* sosyo-ekonomik teorisinin —onun herhangi bir parçasının, bir formülasyonunun vb. değil— [tümünün —ÇN] nesnel doğruluğunu tanıtladığından, burada Marksistlerin "dogmatizm"inden söz edilmesinin burjuva iktisadına bağışlanmaz bir taviz olduğu açıktır. Marksistlerce savunulan, Marx'ın teorisinin nesnel bir doğru olduğu şeklindeki görüşten çıkarılacak biricik sonuç şundan ibarettir: Marx'ın teorisince çizilen *yolu* izleyerek nesnel doğruya (yine de onu hiçbir zaman tüketmeksizin) gitgide daha çok yaklaşıyoruz; [bunun dışındaki —ÇN] ***herhangi bir başka yolda*** ama kafa karışıklığından ve yanlıştan başka bir yere varmayız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM*

AMPİRİOKRİTİSİZMİN VE DİYALEKTİK MATERYALİZMİN BİLGİ TEORİSİ. III

1— Madde Nedir? Deneyim Nedir?

Bu sorulardan birincisiyle idealistler, agnostikler, bunlar arasında machçılar da, sürekli olarak materyalistlere yükleniyorlar; ikinci sonuyla ise materyalistler machçılara. Konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışalım.

Madde sorununda Avenarius şöyle diyor:

> "Arıtılmış 'tam deneyim' içinde ama 'fiziksel' bir şey yoktur, mutlak metafizik kavram olarak [alındığında —ÇN] 'madde' yoktur, çünkü bu anlamda 'madde' ancak bir soyutlamadır; madde, her türlü merkezi uzuvdan soyutlanmış karşı-uzuvların tümü olurdu. Nasıl ilke koordinasyonunda, yani 'tam deneyim'de, karşı-uzuv, bir merkezi uzuv olmaksızın düşünülemez (undenkbar) bir şey ise, 'madde' de

* *Buraya alınmamış olan III. Bölüm'ün 4. Altbölümü için bkz. Bütün Eserler Cilt XIII veya "Materyalizm ve Ampiriokritisizm", Marksizm-Leninizm Kitaplığı, 1934.* ***—Alm. Red.*** *(Türkçesi için bkz. "Materyalizm ve Ampiriokritisizm. —İnter Yayınları)*

mutlak metafizik kavram olarak [alındığında —ÇN] tam bir anlamsızlıktır (Unding)". ("Notlar", adı geçen dergi, s. 2, § 119.)

Bu laf salatasından çıkan şu: Avenarius fiziksel olanı ya da maddeyi, mutlak ya da metafizik olarak nitelendiriyor, çünkü onun ilke koordinasyonu (ya da yeni ifade biçimiyle 'tam deneyim') teorisine göre karşı-uzuv merkezi uzuvdan, çevre Ben'den ayrılamaz, Ben-olmayan Ben'den ayrılamaz (J. G. Fichte'nin dediği gibi). Daha önce bu konuyla ilgili yerde, bu teorinin maskelenmiş bir öznel idealizm olduğundan söz etmiştik; ve Avenarius'un "madde" kavramına saldırılarının niteliğinin ne olduğu da açıktır: idealist, fiziksel olanın ruhsal olandan bağımsız varlığını yadsımaktadır ve bundan dolayı o, felsefenin bu varlık için ortaya çıkarmış olduğu kavramı da reddeder. Avenarius, maddenin "fiziksel" olduğunu (yani en bilinen, insana en dolaysız verili olan, akıl hastanesi sakinleri dışında kimsenin varlığından kuşkulanmadığı şeyi) yadsımıyor, yalnızca çevre ile ***Ben***'in çözülmez bağına ilişkin "***kendi***" teorisinin kabul edilmesini talep ediyor.

Mach aynı düşünceyi daha basit ve felsefi süsleri olmaksızın ifade ediyor:

"Madde dediğimiz şey, ***ögelerin*** ('duyumların') yasal olan belirli bir bağıntısıdır." ("Duyumların Tahlili", s. 270)

Mach, bu iddia ile, alışılagelmiş düşünme tarzında "köklü bir değişiklik" oluşturduğu sanısındadır. Gerçekte ise bu, çıplaklığı "öge" şiarıyla örtülen o eski öznel idealizmden başka bir şey değildir.

Son olarak, materyalizme karşı amansızca mücadele eden İngiliz Machçısı Pearson'a da yer verelim:

"Bilimsel açıdan, az ya da çok kalıcı belli duyu algıları gruplarının sınıflandırılmasına ve madde diye nitelendirilmesine hiçbir itiraz olamaz. —Bunu yapmakla, J. St. Mill'in maddeyi 'sürekli duyum olasılığı' diye tanımlamasına oldukça yaklaşıyoruz; — ama böyle bir madde tanımı, maddenin hareket eden bir şey olarak tanımlanmasından tamamen bambaşka bir şeydir." ("The Grammar of Science", 1900, 2. baskı, s. 249)

Burada ayıbı örten "öge" incir yaprağı yoktur, idealist açıkça elini agnostiğe uzatmaktadır.

Okurun da gördüğü gibi, ampiriokritisizmin kurucularının tüm bu akıl yürütmeleri, tamamıyla ve yalnızca düşünme ile varlık arasındaki, duyum ile fiziksel olan arasındaki ilişkinin ne olduğu konusundaki o eski bilgi teorisi sorusunun çerçevesi içinde hareket etmektedir. Burada, "en yeni doğa bilimi" ya da "en yeni pozitivizm" ile ilgili en küçük bir şey bulmak için, Rus Machçılarının ölçüsüz derecede saf olmaları gerekirdi. Yer verdiğimiz filozofların tümü, kısmen açıkça, kısmen dolambaçlı yollardan, materyalizmin felsefi temel çizgisi (varlıktan düşünmeye, maddeden duyuma) yerine, idealizmin tam karşıt çizgisini koymaktadırlar. Onların maddeyi yadsımaları, bilgi teorisinin sorularının, duyumlarımızın dış, nesnel kaynağının, duyumlarımızın tekabül ettiği nesnel gerçekliğin yadsınması doğrultusundaki çoktan bilinen çözümdür. Ve tersine, idealistlerce ve agnostiklerce reddedilen felsefi çizginin kabulü şu tanımlarla ifade edilir: Madde, duyu organlarımız üzerindeki etkisiyle duyum üreten şeydir; madde, bize duyumda verilen nesnel gerçekliktir, vs. vb.

Sanki yalnızca Beltov'a karşı mücadele ediyormuş gibi görünen, ve Engels'ten korkakça kaçınan Bogdanov, sözümona "basit bir yinelenme olduğu görülen" bu gibi tanımlara, yani felsefede bir yönelim için maddenin birincil, ruhun ikincil olduğu, diğer yönelim için ise bunun tam tersinin geçerli olduğu şeklindeki "formül"e ("Marksist"imiz ***Engels***'in diye eklemeyi unutuyor) kızıyor. Tüm Rus Machçıları coşkuyla Bogdanov'un bu "çürütme"sini yineliyorlar! Oysa birazcık düşünme, bu kişilere, bilgi teorisinin bu en son iki kavramı [hakkında —ÇN] bunlardan hangisinin birincil olduğunu saptamak dışında herhangi bir tanımlama yapmanın olanaksız olduğunu meselenin özü itibariyle olanaksız olduğunu gösterebilirdi. Bir şeyi "tanımlamak" ne demektir? Her şeyden önce, verilen bir kavramı, bir başka, daha kapsamlı bir kavrama bağlamak demektir. Örneğin şöyle bir tanım yaptığım zaman: Eşek bir hayvandır, dediğim zaman, "eşek" kavramını da-

ha kapsamlı bir kavrama bağlıyorum. Şimdi şu soru ortaya çıkıyor. Varlık ve düşünme, madde ve duyum, fiziksel olan ve ruhsal olandan başka, bilgi teorisinin iş görebileceği daha kapsamlı kavramlar var mıdır? Hayır. Bunlar bilgi teorisinin şimdiye dek *(terminoloji* üzerinde *her zaman* yapılabilecek değişiklikler bir yana bırakılırsa) aşamamış olduğu en geniş, en kapsamlı kavramlardır. En geniş kapsamlı bu iki kavram "dizisi"nin "yalın bir yinelemesi" olmayacak bir "tanımı"nı ancak bir şarlatan ya da son derece kıt anlayışlı biri talep edebilir: biri ya da diğeri birincil olarak alınacaktır. Madde üzerine yukarıda sözü edilen üç akıl yürütmeyi alalım. Bunlar eninde sonunda nereye bağlanır? Tıpkı merkezi uzuvdan karşı uzuva, ya da duyumdan maddeye, ya da, duyu algısından maddeye varıldığı gibi, bu filozofların ruhsal olandan ya da *Ben*'den fiziksel olana ya da çevreye varmalarına. Avenarius, Mach ve Pearson, meselenin özü itibariyle kendi felsefi çizgilerinin *yönelimine* işaret etmenin dışında bu temel kavramların herhangi başka bir "tanımı"nı verebilirler miydi? Ben'in, duyumun, duyu algısının ne olduğunu bir başka şekilde, herhangi bir özel şekilde tanımlayabilirler miydi? Materyalistlerden, maddenin, doğanın, varlığın, fiziksel olanın birincil, ruhun, bilincin, duyumun, ruhsal olanın ikincil olduğunun yinelenmesine indirgenmeyen bir madde tanımı talep ettiklerinde Machçıların ne bayağı bir anlamsızlıktan söz ettiklerini kavramak için soruyu açık bir biçimde koymak yeterlidir.

Marx ve Engels'in dehası, başka şeylerin yanında, yeni sözcüklerle, icat edilmiş terimlerle ve kurnaz "izm"lerle yapılan ukalâca oyunları aşağılamaları ve yalın ve dolambaçsız şekilde: 'felsefede bir materyalist ve bir de idealist çizgi ve bu ikisi arasında agnostisizmin çeşitli nüansları vardır', diye açıklamalarında da kendini ortaya koymuştur. Felsefede "yeni" bir görüş açısı bulma doğrultusunda olanca kuvvetiyle yapılan çabalar, tıpkı "yeni" bir değer teorisi, "yeni" bir rant teorisi vs. vb. yaratma çabaları gibi, aynı akıl yoksulluğunu karakterize etmektedirler.

Avenarius'un öğrencilerinden Carstanjen, Avenarius'un özel bir konuşmada şunu söylediğini anlatır: "Ne fiziksel olanı, ne de ruhsal olanı biliyorum; sadece bir üçüncüyü biliyorum." Bir yazarın, Avenarius'un üçüncü için bir kavram ortaya koymadığı şeklindeki gözlemine Petzoldt şöyle yanıt veriyor: "Onun neden hiçbir (kavram) ortaya koyamadığını biliyoruz. 'Üçüncü'nün karşı terimi (Gegenbegriff) yoktur... Her şey nedir?" (ya da üçüncü nedir) "sorusu mantıksızca sorulmuştur." ("Saf Deneyim Felsefesine Giriş", II, 329.) Bu kavramın tanımlanamayacağını Petzoldt kabul ediyor. Ama bir "üçüncü"ye başvurmanın sadece bir bahane olduğunu anlamıyor, çünkü bugün hepimiz, fiziksel olanın ne olduğunu ve ruhsal olanın da ne olduğunu biliyoruz, ama "üçüncü"nün ne olduğunu hiçbirimiz bilmiyoruz. Avenarius bu bahane ile yalnızca izlerini sildi, ***gerçekte*** ise ***Ben'***i (merkezi uzvu) birincil ve doğayı (çevreyi) ikincil (karşı-uzuv) ilan etti.

Elbette madde ile bilinç arasındaki karşıtlık da yalnızca çok kısıtlı sınırlar içinde mutlak bir anlama sahiptir: eldeki durumda, yalnızca, neyin birincil, neyin ikincil kabul edileceğine ilişkin bilgi teorisinin temel sorusunun sınırları içinde. Bu sınırlar dışında bu karşı karşıya koymanın göreliliğinden kuşku duyulamaz.

Şimdi de deneyim sözcüğünün ampiriokritikçi felsefede nasıl kullanıldığını görelim. "Saf Deneyimin Eleştirisi"nin birinci paragrafı şu "varsayım"ı kaydetmektedir:

> "Çevremizin her ögesi insan bireyleri ile öyle bir ilişki içindedir ki, öge verildiği zaman; birey bir deneyim [bu deneyimi —ÇN] hakkında şunları ifade eder: ***'bir şeyi deneyimle öğreniyorum'***, ***'şu ya da bu şey bir deneyimdir'*** ya da ***'şu ya da bu şey deneyimden çıkmıştır'***, "deneyime bağlı olarak [şu çıktı —ÇN]..." (Rusça çeviri, s. 1)

Yani deneyim, daima bu Ben ve çevre kavramları ile tanımlanır, onların "çözülmez" bağıntısı "öğretisi" ise şimdilik gizli kalır. Devamla şunları okuruz:

> "Sentetik saf deneyim kavramı" [yani birleştiren, birleştirici saf deneyim kavramı —ÇN]: "***yanı tüm bileşenleri katışıksız*** [rein = saf] ***olarak çevremizde koşullandırılanlar üzerine*** ifadeleri içeren ***deneyim***." (s. 3 ve 4)

Eğer çevrenin, insanın "açıklama"larından ve "tanıklık"larından bağımsız olarak varolduğunu kabul edersek, o zaman deneyimi materyalist bir şekilde yorumlama imkânı çıkar! ***"Kendisine bizzat deneyim olandan başka bir şeyin karıştırılmadığı*** bir ifade olarak ***analitik*** [ayrıştırıcı, ayrıştıran —ÇN] ***saf deneyim kavramı"*** (s. 5). Deneyim deneyimdir. Bu sözümona bilge anlamsızlığının hakikaten derin bir anlamı olduğuna inanan insanlar bulunuyor!

Şunu da eklemek gerekir ki, Avenarius "Saf Deneyimin Eleştirisi"nin II. cildinde "deneyim"i ***ruhsal olanın*** "özel kurumu" sayar, deneyimi maddi değerler (sachhafte Werte) ve düşüncel değerlere (gedankenhafte Werte) böler ve "geniş anlamında deneyim"in bu ikinciyi içerdiğini ve "tam deneyim"in ilke koordinasyonu ile özdeş olduğunu açıklar ("Notlar"). Kısacası: "Dile benden ne dilersen."* "Deneyim" felsefede hem materyalist hem de idealist çizgiyi kapsar ve bunların karıştırılmasını kutsar. Machçılarımız "saf deneyim"i güvenle geçer akçe kabul ederken, felsefi yazındaki çeşitli yönelimlerin temsilcileri ise aynı ölçüde Avenarius'un bu kavramı kötüye kullanmasına işaret ederler:

> "Saf deneyimin ne olduğu" —diye yazıyor A. Riehl— "Avenarius'ta belirsiz kalır, ve onun bu konuda yaptığı: 'Saf deneyim, kendisine deneyimden başka bir şeyin katılmamış olduğu deneyimdir' açıklaması, açıkça bir kısır döngü içinde hareket etmektedir." ("Sistematik Felsefe", Leipzig 1907, s. 102.)

Avenarius'un saf deneyimi, diye yazıyor Wundt, kâh herhangi bir hayal [Phantasma] anlamına gelir, kâh "maddi niteliği" belirtir ifadeler ("Felsefi İncelemeler", c. XIII, s. 92/93). Avenarius deneyim kavramını ***genişletir*** (s. 382).

---

* *"Herşey emrinize amade" anlamında alaycı bir Rus deyimi.* ***—Alm. Red.***

"Tüm bu felsefenin anlamı", diye yazıyor Cauwelaert, "deneyim ve saf deneyim terimlerinin tam bir tanımına bağlıdır. Avenarius'un kendisi tam bir tanım verme zahmetine girmemiştir." ("Revue Nee-Scolastique", 1907, févr., p. 61.)

"Deneyim kavramının belirsizliği Avenarius'un çok işine yaramıştır", çünkü bu onun idealizme karşı mücadele etme görüntüsü altında idealizmi el altından işin içine sokmasına yardım eder, diyor Norman Smith ("Mind", vol. XV, p. 29.)

"Bundan dolayı burada kamuoyu önünde açıklarım ki, insanın deneyimden başka herhangi bir şeye sahip olmadığı, vardığı her bir şeye deneyimle vardığı, benim felsefemin en derin anlamı ve ruhudur..." Gayretkeş bir saf deneyim filozofu, değil mi? Bu sözcükler öznel idealist J. G. Fichte'nin sözleri ("Sonn. Ber. etc.", s. 12). Felsefe tarihinden biliyoruz ki, "deneyim" kavramının yorumu klasik materyalistler ile idealistleri birbirinden ayırmıştır. Bugün en çeşitli nüanslardan profesörce felsefe, kendi gerici niteliğini "deneyim" üzerine çeşitli tumturaklı sözlerle gizlemektedir. Tüm immanens filozofları kendilerini deneyime dayandırıyorlar. Mach, "Bilgi ve Yanılma" eserinin ikinci baskısına önsözünde profesör W. Jerusalem'in kitabını övüyor. Bu kitapta ise şunları okuyoruz:

"Tanrısal bir ilk varlığın varsayılması ama hiçbir deneyimle çelişme içinde değildir." ("Der kriticsche Idealismus und die reine Logik", Wien 1905.", s. 222.)

Avenarius ve ortaklarının, "deneyim" sözcüğünün yardımıyla materyalizm ile idealizm arasındaki "modası geçmiş" ayrımın aşılabileceği şeklindeki iddialarına inanan kişilere acımaktan başka bir şey gelmez elden. Valentinov ve Yuşkeviç, saf Machizmden biraz sapmış olan Bogdanov'u "deneyim" terimini kötüye kullanmakla suçladıklarında, bu baylar yalnızca kendi bilgisizliklerini ortaya koymaktadırlar. Bogdanov bu noktada "suçsuz"dur: o, Mach ve Avenarius'un kafa karışıklığını *yalnızca* kölece devralmıştır. Bogdanov, "Bilinç ve dolaysız ruhsal deneyim özdeş kavramlarıdır" ("Ampirio-monizm", II, 53) dediğinde, maddenin ise "deneyim" değil, "tüm bilineni ortaya çıkaran

bilinmeyen bir şey" olduğunu ("Ampirio-monizm", III, XIII) söylediğinde, deneyimi idealistçe yorumlamaktadır. Ve o kuşkusuz, "deneyim" sözcüğü üzerine sistemcikler inşa eden ne ilk* ne de son kişidir. Gerici filozoflara karşı, deneyimin sınırları dışına çıkmanın gerçekte "yalnızca, ögelerinin tümü gene de deneyimden alınmış olan içi boş soyutlamalara ve çelişkili resimlere" götürdüğünü söylediğinde, Bogdanov insan bilincinin içi boş soyutlamalarının karşısına, insanın dışında olan ve onun bilincinden bağımsız olarak var olan şeyi koymaktadır, yani deneyimi materyalistçe yorumlamaktadır.

Mach'ın kendisi de aynı şekilde, idealist çıkış noktasına (cisimler duyumların ya da "ögeler"in karmaşalarıdır) rağmen, "deneyim" sözcüğünün materyalistçe yorumlanmasına pek seyrek sapmıyor. "Kendi içimizden felsefe yapmayalım (Nicht aus uns herausphilosophieren)", diyor "Mekanik"te (3. Almanca baskı, 1897, s. 14), "bilakis deneyimden, alalım". Burada deneyim, kendi-içimizden-felsefe-yapma'nın karşısına konulmaktadır, yani nesnel bir şey, insana dışarıdan verilmiş bir şey gibi, yani materyalistçe yorumlanmaktadır. İşte bir örnek daha:

> "Doğada gözlemlediğimiz şey, ***anlaşılmamış ve tahlil edilmemiş*** şekilde tasarımlarımızda da izini bırakır, ve tasarımlarımız daha sonra en genel ve en güçlü (stärksten) çizgileri içinde doğa süreçlerini taklit ederler (nachahmen). Bu deneyimlerde, her zaman elimizin altında olan bir hazineye (Schatz) sahibiz..." (Aynı yerde, s. 27)

Burada doğa ilk veri olarak, duyumlar ve deneyim türetilenler olarak alınmaktadır. Eğer Mach bilgi teorisinin temel sorularında tutarlı bir şekilde bu görüşe bağlı kalsaydı, insanlığı pek çok aptalca idealist "karmaşa"lardan esirgemiş olacaktı. Üçüncü bir örnek:

---

* *İngiltere'de yoldaş Belfort Bax, uzun süreden beri bu yolda uğraşmayı kendine iş edinmiştir. Yapıtı "The Roots of Reality"yi (Gerçeğin Kökenleri) eleştiren bir Fransız eleştirmen, kısa bir süre önce oldukça iğneleyici bir biçimde şunları belirtmiştir: "Deneyim, bilinç için bir başka sözcükten başka bir şey değildir", öyleyse ortaya apaçık idealistim diye çıksanız ya! ("Revue de Philosophie", 1907, Nr. 10, s. 399.)*

"Düşüncenin deneyime sıkı bağlılığı, modern doğa bilimini oluşturur. Deneyim bir düşünce üretir. Bu düşünce örülmeye devam edilir ve yeniden deneyimle karşılaştırılır" vs. ("Bilgi ve Yanılma", s. 200.)

Burada Mach'ın özel "felsefe"si bir kenara atılmakta ve yazar kendiliğinden, deneyimi materyalistçe yorumlayan doğa araştırmacılarının alışılmış görüş açısına varmaktadır.

Sonuç: Machçıların sistemlerini üzerine inşa ettikleri "deneyim" sözcüğü, uzun zamandan beri idealist sistemlerin maskelenmesine yaramıştır ve şimdi Avenarius ve ortaklarının idealist görüşten materyalizme eklektik geçişlerini ve tersini mümkün kılmaya yaramaktadır. Bu kavramın çeşitli "tanımları" yalnızca, Engels'in parlak bir şekilde ortaya çıkarmış olduğu felsefedeki iki temel çizgiyi dile getirmektedir.

2— Plehanov'un "Deneyim" Kavramına İlişkin Yanılgısı

Plehanov, "L. Feuerbach"a (1905 baskısı) önsözünün X-XI. sayfasında şöyle yazıyor:

"Bir Alman yazarı, ***deneyimin***, ampiriokritisizm için sadece bir inceleme nesnesi [Untersuchungsobjekt: inceleme nesnesi —ÇN] olduğuna ve hiçbir şekilde bir bilgi aracı olmadığına dikkat çekiyor. Eğer bu böyle ise, ampiriokritisizmin materyalizmin karşısına konması anlamını yitirir ve ampiriokritisizmin materyalizmin yerini alacağı görüşleri boş ve gereksiz hale gelir."

Bu baştan sona bir kafa karışıklığıdır.

Avenarius'un "en ortodoks" yandaşlarından biri olan Fr. Carstanjen, ampiriokritisizm üzerine makalesinde (Wundt'a yanıt), "'saf deneyimin eleştirisi' için deneyimin bilgi aracı değil, bilakis yalnızca inceleme nesnesi"* olduğunu yazıyor. Plehanov'a göre, Fr. Carstanjen'in görüşleri ile materyalizmin karşı karşıya konulmasının hiçbir anlamı yokmuş!

---

* *"Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie", yıl 22, 1898, s. 45.*

Fr. Carstanjen burada nerdeyse kelimesi kelimesine Avenarius'u aktarır. [Avenarius —ÇN] "Açıklamalar"mda deneyim hakkındaki, verili şey (das Vorgefundene) olarak [deneyim —ÇN] anlayışını "egemen olan, içeriği itibariyle tamamıyla metafizik bilgi teorilerinin anladığı anlamda 'bilgi aracı' olarak deneyim" (§ 66 ve 67) anlayışının kararlılıkla karşısına koyar. Aynı şeyi, Avenarius'u izleyerek Petzoldt da "Saf Deneyim Felsefesine Giriş"te söyler (c. I, s. 170). Plehanov'a göre yani bir yanda Carstanjen, Avenarius ve Petzoldt'un görüşleri ile, diğer yanda materyalizmin görüşlerinin karşı karşıya konulmasının hiçbir anlamı yokmuş! Ya Plehanov Carstanjen ve ortaklarını "sonuna kadar okumamıştır", ya da onun "bir Alman yazarına" dayanması beşinci bir kişi üzerindendir.

Öyleyse en tanınmış ampiriokritikçilerin Plehanov tarafından anlaşılmamış olan bu iddiası neyi ifade ediyor? Carstanjen demek istiyor ki, Avenarius "saf Deneyimin Eleştirisi"nde deneyimi, yani "insani ifadelerin" tümünü inceleme ***konusu*** yapıyor. Avenarius burada —diyor Carstanjen (adı geçen makale, s. 50)— ifadelerin gerçek mi yoksa örneğin ***hayaletlerle*** mi ilgili olduğunu incelemiyor; o meselenin özüne girmeksizin, mümkün olan insani ifadelerin tümünü ***—gerek idealist, gerek materyalist—*** (s. 53) sadece gruplandırıyor, sistemleştiriyor, biçimsel bir şekilde sınıflandırıyor. Carstanjen ***bu*** tavrı "Şüpheciliğin daniskası" diye nitelendirdiğinde (s. 213) tamamen haklıdır. Carstanjen bu makalesinde, diğer şeylerin yanında, sevgili ustasını (bir Alman profesörü için) haysiyet kırıcı bir materyalizm suçlamasına karşı savunuyor. Aman efendim, biz nasıl materyalist oluruz? —Carstanjen'in yanıtının anlamı budur—; biz "deneyim"den söz ettiğimizde, bunu kesinlikle alışılagelmiş, herkesin anladığı, materyalizme götüren veya götürebilecek anlamda değil, insanların deneyim diye "ifade" ettikleri şeyin hepsini araştırma anlamında söylüyoruz. Carstanjen ve Avenarius, deneyimin bilgi aracı olarak anlaşılmasını materyalist sayıyorlar (belki bu çoğunlukla olağan, ama Fichte örneğinde de gördüğümüz gibi, doğru olmayan bir şeydir). Avenarius, introjektion ve koor-

dinasyon teorilerini hesaba katmaksızın beyni düşünme organı sayan "egemen" "metafizik"le kendi arasında sınır çizgisi çekiyor. Verili olandan (Vorgefundenen) Avenarius, tam da çözülmez Ben ve çevre bağıntısını anlıyor, ve bu da "deneyim"in karmakarışık idealistçe yorumuna götürüyor.

Demek ki "deneyim" sözcüğünün arkasında felsefedeki gerek materyalist, gerekse idealist çizgi ve aynı şekilde hem Hume'un çizgisi ve hem de Kant'ın çizgisi durabileceği halde, ne deneyimin inceleme nesnesi* olarak tanımlanmasıyla ne de onun bilgi aracı olarak tanımlanmasıyla bu bakımdan herhangi bir şey çözümlenmiş değildir. Özellikle Carstanjen'in Wundt'a karşı açıklamaları, ampiriokritisizmin ve materyalizmin karşı karşıya konulması sorusuyla herhangi bir ilişkisi yoktur.

İlginç bir nokta olarak şunu da kaydedelim ki, Bogdanov ve Valentinov Plehanov'a yanıtlarında bu konuda zerre kadar daha iyi bir bilgi ortaya koymuyorlar. Bogdanov şöyle diyor:

> bu "tam açık değil" (III, s. XI) , "bu formülasyonu incelemek ve koşulu kabul etmek ya da etmemek ampiriokritikçilerin işi"dir.

Pek elverişli bir pozisyon: Ben Machçı değilim, ve bu nedenle bir Avenarius'un ya da Carstanjen'in deneyimden hangi anlamda söz ettiklerini incelemek benim görevim değildir! Bogdanov Machizmden (ve "deneyim"e ilişkin Machçı karışıklıktan) yararlanmak istiyor, ama bunun sorumluluğunu üstlenmek istemiyor.

"Saf" ampiriokritikçi Valentinov, Plehanov'un açıklamasını olduğu gibi aktarmış ve herkesin gözü önünde bir kan-kan dansı yapmıştır; yazarın adını vermediği ve konunun ne olduğunu açıklamadığı için

---

* *Belki de Plehanov, Carstanjen "inceleme nesnesi" değil de, "bilgiden bağımsız bilgi nesnesi" dedi sanıyor? Bu gerçekten de materyalizm olurdu. Ama ne Carstanjen, ne de ampiriokritisizmi bilen herhangi bir kimse, böyle bir şey söylememiştir ve söyleyemez de.*

Plehanov'la dalga geçmiştir (adı geçen eser, s. 108/109). Ama bu ampiriokritikçinin kendisi, Plehanov'un açıklamasını "en az üç kez okuduğunu" (ve besbelli ki hiçbir şey anlamamıştır) söylemesine rağmen, meselenin özüne ilişkin *tek kelime olsun* yanıt vermemiştir. Evet, Machçılar böyledir işte!

3— Doğada Nedensellik [Kausalität] ve Zorunluluk [Notwendigkeit] Üzerine

Nedensellik sorunu, en yeni "izm"lerden birinin ya da diğerinin felsefi çizgisinin belirlenmesinde özellikle önemlidir, bu nedenle bu soru üzerinde biraz uzunca durmamız gerekiyor.

Bu noktada materyalist bilgi teorisinin ne olduğunun açımlanması ile başlayalım. L. Feuerbach bu konudaki görüşlerini, daha önce sözünü ettiğimiz R. Haym'a yanıtında son derece açık şekilde ortaya koymuştur:

> "'Doğa ve insan aklı', diyor Haym, 'onda (Feuerbach'ta) düpedüz birbirinden ayrılmıştır, ve bu ikisi arasında onun için bir uçurum vardır, ne birinden ötekine, ne ötekinden birine geçilemez',
>
> Ve o bu suçlamasını esas olarak 48. paragrafa, Dinin Özü üzerine paragrafına dayandırıyor. Orada 'doğanın ancak kendisiyle kavranabileceği, onun zorunluluğunun insani ya da mantıksal, metafizik ya da matematik bir zorunluluk, yani soyut bir zorunluluk olmadığı, ne kadar onun görüngülerini anlaşılır kılmak için benzer insani görüngülerle karşılaştırıp ve adlandırsa da, ne kadar genel olarak düzen, amaç, yasa gibi insani ifadeleri ve kavramları onlara uygulasak ve doğa ile uygunluk içinde kendi dilimizi onlara uygulamak zorunda olsak da, doğanın hiçbir insani ölçü ile ölçülemeyecek ve ölçülmesine izin verilmeyecek tek *varlık* [Wesen] olduğu yazılır.
>
> Bu ne demektir? Bununla: doğada hiçbir düzen yoktur, o halde örneğin sonbaharı yaz, ilkbaharı kış, kışı sonbahar takip eder mi denmektedir? Hiçbir amaç yoktur, o halde örneğin akciğer ile hava, ışık ile göz, ses ile kulak arasında hiç bir uygunluk yok mu denmektedir?

Hiçbir yasa yoktur, o halde örneğin yeryüzü kâh eliptik yörüngede, kâh dairesel bir yörüngede, kâh bir yılda, kâh bir çeyrek saatte güneşin etrafında hareket eder mi denmektedir? Ne saçmalık! O halde bu paragraf ne demek istiyor? O yalnızca, doğaya ait olanla, insana ait olan arasında ayrım yapmaktan başka bir şey istememektedir; bu paragraf, düzen, amaç, yasa sözcüklerinin ya da tasarımlarının doğada gerçek bir şeye tekabül etmediğini iddia etmiyor, yalnızca düşünce ile varlığın özdeşliğini yadsıyor, o bunların doğada, tıpkı insanın kafasında ya da zihninde olduğu gibi olduğunu yadsıyor. Düzen, amaç, yasa, insanın doğa olaylarını anlayabilmek için *kendi* diline çevirdiği sözcüklerdir ancak; bunlar anlamı, yani maddi karşılığı olmayan sözcükler değildir (nicht sinn-, d. h. gegenstandslose Worte); ama buna rağmen ben orijinal ile çeviriyi birbirinden ayırt etmek zorundayım. Çünkü düzen, amaç, yasa, insanca anlamlarında, iradi bir şeyi ifade ederler.

Teizm [Tanrıcılık —ÇN], *tam da* doğanın düzeninin, amacının ve yasallığının rastlantısal olmasından, bunların iradi bir kökeni olduğu, kendinden düzensiz (an sich dissolute) ve tüm belirlemelere karşı kayıtsız olan doğaya düzen, amaç ve yasa getiren, doğadan ayrı bir varlık olduğu sonucuna varır. Teist anlayış... doğa ile çelişki içinde olan anlayıştır, doğanın özü konusunda mutlak anlamsız ve anlayışsız bir anlayıştır. Teist anlayış doğayı iki varlığa ayırır, birisi maddi diğeri biçimsel ya da ruhsal". (Eserler, c.VII, 1903, s. 518-520.)

Feuerbach demek ki doğadaki nesnel yasallığı, nesnel nedenselliği kabul eder, ve düzen, yasa vb. ne ilişkin insan tasarımları bu nesnel nedenselliği ancak yaklaşık olarak doğru yansıtırlar. Doğanın nesnel yasallığının kabul edilmesi, Feuerbach'ta, bizim bilincimiz tarafından yansıtılan dış dünyanın, nesnelerin, cisimlerin, şeylerin nesnel gerçekliğinin kabul edilmesi ile kopmazca bağlıdır. Feuerbach'ın görüşleri tutarlı materyalisttir. Ve herhangi bir başka görüşü, daha doğrusu nedensellik sorununda herhangi bir başka felsefi çizgiyi, doğada nesnel yasallığın, nedenselliğin, zorunluluğun yadsınmasını Feuerbach haklı olarak fideizm yönelimi içinde sayar. Çünkü gerçekten de nedensellik sorunundaki öznelci çizginin, doğadaki düzenin ve zorunluluğun nesnel dış dünyadan değil, bilakis bilinçten, akıldan, mantıktan vb. türetilmesinin, yalnızca insan aklını doğadan koparmakla, onu doğanın karşısına çıkarmakla kalmadığı, bilakis, aklı doğanın bir parçası olarak

görmek yerine, doğayı aklın bir *parçası* yaptığı çok açıktır. Nedensellik sorunundaki öznelci çizgi felsefî idealizmdir (bunun çeşitleri arasına hem Hume'un hem de Kant'ın nedensellik teorileri girer), yani az çok zayıflatılmış, sulandırılmış bir fideizmdir. Doğanın nesnel yasallığının ve bu yasallığın insan kafasında yaklaşık olarak doğru bir yansımasının kabul edilmesi, materyalizmdir.

Engels'e gelince, eğer yanılmıyorsam, özel olarak nedensellik sorununda kendi materyalist görüşünü diğer yönelimlerin karşısına çıkarması için herhangi bir neden yoktu. Genelde dış dünyanın nesnel gerçekliğine ilişkin daha temel soruda kendini tüm agnostiklerden çok belirgin bir şekilde ayırdıktan sonra, bunu yapmasına gerek yoktu. Ama onun felsefi yazılarını biraz dikkatli bir şekilde okumuş bir kişi için, Engels'in doğada nesnel yasallığın, nedenselliğin, zorunluluğun var olmasına ilişkin en küçük bir kuşkuya bile izin vermediği kesinlikle açık olmak zorundadır. Kendimizi yalnızca birkaç örnekle sınırlayacağız.

> "Anti-Dühring"in hemen ilk paragrafında Engels şöyle diyor: (Dünyanın görüngülerinin tüm resminin) "bu ayrıntılarını bilmek için, onları doğal (natürlichen) ya da tarihsel bağıntısı dışına çıkarmak ve bunların her birini yapısı, özel neden ve sonuçları vb. içinde incelemek zorundayız." (s. 6)

Bu doğal bağın, doğa görüngüleri arasındaki bağın nesnel olarak var olduğu açıktır. Engels, neden ve sonucun özellikle diyalektik kavranışını vurgular:

> "... neden ve sonuç, yalnızca tekil durumda neden ve sonuç olarak geçerliliğe sahip olan, ama tekil durumu dünyanın tümü ile genel bağıntısı içinde düşünmeye başlar başlamaz içiçe geçen, neden ve sonucun sürekli olarak yerlerini değiştirdikleri, şimdi ya da burada neden olanın; bir başka yerde ve zamanda sonuç olduğu —ve tersi—, evrensel karşılıklı etki görüşü içinde eriyen tasarımlardır." (s. 8)

Demek ki, neden ve sonuca ilişkin insan kavramları, doğa görüngülerinin nesnel bağıntısını daima birazcık basitleştirir, tek yekpare

dünya sürecinin şu veya bu yanını yapay olarak soyutlayarak, doğa görüngülerinin nesnel bağıntısını ancak yaklaşık olarak yansıtırlar. Eğer düşünme yasalarının doğa yasalarına uygun olduğunu bulursak, bu, diyor Engels, düşünce ve bilincin "insan beyninin ürünü, insanın kendisinin ise bir doğa ürünü" olduğunu gözönünde bulundurduğumuzda, tamamiyle anlaşılır olur.

> "İnsan beyninin ürünlerinin —ki onlar da son çözümlemede doğa ürünleridir—, diğer doğa bağıntısı (Naturzusammenhang) ile çelişmediği, tam tersine ona uygun olduğu" (s. 22),

anlaşılır bir şeydir.

Dünyanın görüngüleri arasında doğal, nesnel bir bağıntının olduğu kuşku götürmez. Engels, materyalizmin herkesçe bilinen tezlerini özel olarak açıklamayı gerekli görmeden, sürekli olarak "doğa yasaları"ndan, "doğa zorunlulukları"ndan (Naturnotwendigkeiten) söz eder.

"Ludwig Feuerbach"ta da

> "gerek dış dünyadaki gerekse insan düşüncesindeki hareketin genel yasaları — içeriği itibariyle özdeş, ama ifade itibariyle, insan kafası onları bilinçli bir şekilde uygulayabildiği halde, doğada ve şimdiye dek insanlık tarihinin büyük çoğunluğunda da bilinçsiz bir şekilde, dış zorunluluk biçiminde, sonsuz bir görünüşteki rastlantılar dizisi içinde kendini kabul ettirdiği ölçüde farklı olan, iki [ayrı —ÇN] yasa dizisi"nden söz ediyor. (s. 38)

Ve Engels, eski doğa felsefesini, (doğa görüngülerinin)

> "henüz bilinmeyen gerçek bağıntıları yerine, düşünülmüş hayal ürünü bağıntılar geçirmek" ile suçlar (s. 42).

Engels'te doğadaki nesnel yasallığın, nedenselliğin, zorunluluğun kabulü, bu yasallığın şu ya da bu kavramda bizim tarafımızdan, yani insan tarafından, yaklaşık olarak yansıtılmasının göreli niteliğinin vurgulanmasının yanında gayet açıktır.

J. Dietzgen'e geçerken, herşeyden önce, meselenin bizim Machçılarımız tarafından sayısız çarpıtılmalarından birini saptamak zorun-

dayız. "Marksist Felsefe 'Üzerine' İncelemeler"in yazarlarından biri, Bay Helfond, bize diyor ki:

> "Dietzgen'in dünya görüşünün ana noktaları şu tezlerle özetlenebilir: ' . 9. şeylere atfettiğimiz nedensel bağımlılık, gerçekte şeylerin kendilerinde yoktur'." (s. 248)

Bu tam bir anlamsızlıktır. Kendi görüşleri materyalizminden ve agnostisizmden alınma tam bir yamalı bohça olan Bay Helfond, J. Dietzgen'i ***utanmazca tahrif etmiştir.*** Elbette ki J. Dietzgen'de, Machçıların gönlünü sevindirecek ve her materyalisti Dietzgen'i tam tutarlı bir filozof olarak görmemeye iten az kafa karışıklığı, belirsizlik ve yanlış yoktur. Ama materyalist J. Dietzgen'e, onun nedenselliğin materyalist kavrayışını doğrudan yadsıdığını atfetmek — bunu yalnız Helfondlar, yalnız Rus Machçıları becerebilirler.

> "Nesnel bilimsel bilgi", diyor J. Dietzgen "İnsanın Kafa Emeğinin Özü" (Almanca baskı, 1903) adlı kitabında, "kendi nedenlerini imanla ya da spekülasyonla değil, bilakis deneyimle, tümevarımla farkeder, a priori [önceden —ÇN] değil, tam tersine a posteriori [sonradan —ÇN] farkeder. Doğa bilimleri, nedenlerini görüngülerin ***dışında ya da ardında değil, tam tersine*** bunların ***içinde*** ya da bunlar aracılığıyla arar." (s. 94/95) "Nedenler, düşünme yetisinin ürünleridir. Ne var ki bunlar onun ***saf*** ürünleri değildir, tam tersine düşünme yetisi tarafından, duyumlanabilir nesne ile bağıntı içinde üretilir. Yani üretilen nedene bu duyumlanabilir madde onun nesnel varlığını verir. Nasıl ki doğrudan, nesnel bir görüngünün doğrusu olmasını talep ediyorsak, aynı şekilde nedenden de, ***gerçek*** olmasını, ***nesnel olarak verili bir sonucun nedeni*** olmasını talep ederiz." (s. 98/99) "Bir şeyin nedeni, onun bağıntısıdır." (s. 100)

Buradan görülür ki, Bay Helfond ***gerçekliğe taban tabana zıt*** bir iddia ortaya atmıştır. J. Dietzgen tarafından açıklanan materyalizmin dünya görüşüne göre, "nedensel bağımlılık" "şeylerin kendilerinde" ***vardır.*** Bay Helfond, Machçı yamalı bohçası için, nedensellik sorununda materyalist ve idealist çizgiyi birbirine karıştırmak zorundaydı.

Şimdi bu ikinci çizgi üzerinde duralım.

Avenarius, ilk yapıtı "Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes"de, bu sorunla ilgili kendi felsefesinin çıkış noktaları hakkında açık bir saptamada bulunuyor. § 81 'de şunları okuyoruz:

> "Güç ne kadar az hareket ettirici ise, aynı şekilde hareketin ***zorunluluğunu*** da aynı derecede az deneyim ediniyoruz (erfahren)... Deneyim edindiğimiz (erfahren), sadece, birinin diğerini izlediğidir..."

Bu, en katıksız biçimiyle Hume'un görüşüdür: duyum, deneyim bize herhangi bir zorunluluk hakkında hiçbir şey bildirmiyor. ("Düşünce ekonomisi" ilkesi temelinde), duyumun var olan tek şey olduğunu iddia eden bir filozof, başka hiçbir sonuca varamazdı.

> "Demek ki, ***nedensellik*** tasarımı", diye okuyoruz daha ilerde, "sonuç oluşumunun bütünleyici ögeleri olarak güç ve zorunluluğu veya zoru gerektirdiği ölçüde, bunlarla birlikte düşer." (§ 82) "Demek ki ...zorunluluk... beklenen sonucun belirli bir olasılık derecesini ifade eder." (§ 83.)

Bu, nedensellik sorununda tam anlamıyla öznelciliktir. Ve kişi az biraz tutarlı kalır ve duyumlarımızın kaynağı olarak nesnel gerçekliği kabul etmezse, başka hiçbir sonuca varamaz.

Mach'ı alalım. "Nedensellik ve Açıklama" ("Isı Öğretisi", 2. baskı, 1900, s. 432-439) başlıklı özel bir bölümde şunları okuyoruz: "Bütün bunlara rağmen" (nedensellik kavramının) "Hume tarafından eleştirisi geçerliliğini korumaktadır." (s. 433). Kant ve Hume nedensellik sorununu farklı çözerler (Mach başka filozofları gözönünde bile bulundurmuyor!); Hume'un çözümüne "katılıyoruz". (s. 435) "*Mantıksal*" (italikler Mach'ın) "zorunluluktan başka —örneğin fiziksel— bir zorunluluk yoktur." (s. 437). Feuerbach'ın karşısında o denli kararlılıkla mücadele ettiği görüş tam da budur. Hume ile akrabalığını yadsımak Mach'ın aklına bile gelmiyor. Hume'un agnostisizminin, Marx ve Engels'in materyalizmi ile "bağdaştırılabileceğini" iddia edecek kadar ancak Rus Machçıları ileri gidebilirdi. Mach'ın "Mekanik"inde şunları okuyoruz:

> "Doğada hiçbir neden ve hiçbir sonuç yoktur." (3. baskı, 1897, s. 474) "Ayrıca ben, nedensellik yasasının tüm biçimlerinin öznel dürtülerden (Trieben) kaynaklandığını, doğanın bunlara uymak zorunluluğunun olmadığını defalarca açıkladım." (s. 495)

Burada kaydetmek gerekir ki, Rus Machçılarımız şaşılacak bir saflıkla, nedensellik yasası üzerine materyalist yönelimde mi yoksa idealist yönelimde mi akıl yürütme sorusunu, bu yasanın şu şekilde mi bu şekilde mi formüle edileceği ile karıştırıyorlar. [Onlar —ÇN] sadece "işlevsel ilişki" demenin, bunun "en yeni pozitivizm" olacağı, "zorunluluk", "yasa" vb. vb. gibi ifadelerin "fetişizminden" kurtuluş olacağı şeklindeki Alman ampiriokritikçi profesörlerin sözüne inandılar. Bunlar tabii ki sadece değersiz süs eşyasıdır, ve Wundt, meselenin özünü en küçük şekilde değiştirmeyen bu ***kelime değişiklikleri*** ile alay ettiğinde tamamen haklıydı ("Felsefe İncelemeleri"nde adı geçen makale, s. 383 ve 388). Mach'ın kendisi, nedensellik yasasının "tüm biçimleri"nden söz ediyor, ve "Bilgi ve Yanılma" (2. baskı, s. 278)'da, kendiliğinden anlaşılır olan, işlev kavramının. "ögelerin birbirlerine bağımlılıkları"nı ancak incelemenin sonuçları ***ölçülebilir*** büyüklüklerle ifade etme olasılığı —ki bu kimya gibi bilimlerde bile ancak kısmen elde edilmiştir— elde edildiğinde daha tam ifade edebileceği kaydını düşmektedir. Profesörlerin icatlarını güvenle kabul eden bizim Machçılarımızın görüşüne göre, Feuerbach (Engels'in sözü bile edilmiyor) muhtemelen düzen, yasallık vb. kavramların belirli koşullar altında matematiksel olarak belirli bir işlevsel ilişki ile ifade edilebileceğini bilmiyormuş!

Bilgi teorisinin felsefi yönelimleri birbirinden ayıran gerçekten önemli sorusu, bizim nedensel bağıntıları hangi tamlık derecesiyle betimlediğimiz ve bu verilerin tam bir matematik formülle ifade edilip edilemeyeceği değil; doğanın nesnel yasallığının mı, yoksa bizim zihnimizin yaratılışının, buna özgü belirli a priori (önsel) doğruları tanıma vb. yetisinin mi bu ilişkilere değin bilgimizin kaynağı olduğu sorusudur. İşte materyalist Feuerbach, Marx ve Engels'i, agnostik (Hume'cu) Avenarius ve Mach'tan kesin ayıran şey budur.

Eserlerinin tek tek bazı yerlerinde Mach —onu tutarlılıkla suçlamak haksızlık olurdu— bazen Hume ile görüş birliği içinde olduğunu ve kendi öznelci nedensellik teorisini unutur ve "basit" bir doğa araştırmacısı olarak, yani kendiliğinden materyalist görüş açısından düşünce yürütür. İşte örneğin "Mekanik"te, "Doğanın kendi süreçlerinde bize bilmeyi öğrettiği... eşbiçimlilik" diye okuyoruz (4. Baskı s. 194). Eğer doğa süreçlerinde bir eşbiçimlilik ***buluyorsak,*** o halde bu eşbiçimliliğin nesnel olarak, bizim zihnimiz dışında var olduğu sonucunu mu çıkarmak gerekiyor? Hayır, doğadaki bu eşbiçimlilik sorusu üzerine Mach şunları söyleyebiliyor:

> "Yarı gözlemlenmiş olguları düşüncede tamamlamaya iten güç, çağrışımdır *[Assoziation].* Bu yinelemeyle iyice pekiştirilir. Bize, bizim irademizden ve tek tek olgulardan bağımsız bir güç, düşünceleri ***ve***" (italikler Mach'ın) "olguları yöneten, her ikisini de uyum içinde tutan, her ikisine de hükmeden bize yabancı bir ***yasa*** olarak görünür. Böyle bir yasanın yardımıyla kehanetlerde bulunabileceğimizi sanmamız sadece (!) çevremizde yeterince eşbiçimlilik olduğunu tanıtlar, ama kehanetlerimizin isabetliliğinin ***zorunluluğunu*** hiç de temellendirmez." ("Isı Öğretisi", s. 383.)

Bundan, çevremizin, yani doğanın eşbiçimliliğinin ***dışında*** herhangi bir zorunluluk arayabileceğimiz ve aramamız gerektiği sonucu çıkıyor! Bu zorunluluğun nerde aranacağı ise, insanın bilme yetisini doğanın basit bir yansıması olarak kabul etmekten korkan idealist felsefenin gizidir. En son eseri "Bilgi ve Yanılma"da Mach, doğa yasasını bile "beklentinin sınırlanması" olarak tanımlıyor (2. baskı, s. 450 v.d)! Solipsizm kesinlikle meydana çıkıyor.

Aynı felsefi yönelimden diğer yazarların tavırlarına bakalım. İngiliz Karl Pearson bu konuda, kendine özgü belirginlikle şunları ifade ediyor:

> "Bilimsel yasalar, dış dünyanın faktörlerinden ziyade, insan zihninin ürünleridir." ("The Grammar of Science", 2. baskı, s. 36.) "Doğadan, insanlar üzerindeki egemen (sovereign) diye söz eden gerek ozanlar ve gerek materyalistler, görüngülerin meydan okuyucu düzeni ve karmaşıklığına duydukları hayranlığı, en azından insanın anıları ve dü-

şünceleri gibi insanın bilgi yeteneğinin bir ürünü olduğunu çok sık unuturlar." (s. 185) "Doğa yasalarının geniş kapsamlı niteliği varlığını insan zihninin icat gücüne borçludur." (a.y.)

"Doğa yasalarının yaratıcısı insandır", diyor üçüncü bölüm 4. §. "Doğaya yasaları insanın verdiğini savunmak, tersini, yani insana yasaları doğanın verdiğini savunmaktan daha anlamlıdır",

diyor çok saygı değer profesör bu sonuncu (materyalist) görüşün "zamanımızda çok mu çok yaygın olduğunu" hayıflanarak itiraf ediyor (s. 87). Nedenselliği ele alan IV. bölümde, § 11'de Pearson'un şu *tezi* yer alıyor:

"Zorunluluk, kavramlar dünyasına aittir, algılar dünyasına değil."

Belirtmek gerekir ki, Pearson için algılar ya da duyu izlenimleri, bizim dışımızda var olan gerçekliğin "ta kendisi"dir.

"Belirli algı dizilerinin yinelendiği eşbiçimlilik içinde hiçbir içsel zorunluluk yoktur. Düşünen varlıkların var olmasının zorunlu koşulu ama bir algılar şablonunun varlığıdır. Demek ki zorunluluk, düşünen varlığın doğasındadır, algıların kendisinde değildir. Zorunluluk, bilgi yetisinin ürünüdür." (s. 139)

E. Mach'ın "bizzat" birçok kez kendisiyle tam dayanışmasını ilân ettiği Machçımız, böylece mesut bir şekilde saf Kantçı idealizmde konaklar: Doğaya yasaları insan verir, insana yasaları doğa değil! Burada bizim için önemli olan Kant'ın a priorite (önsellik) öğretisinin yinelenmesi değildir —bu öğreti felsefede idealist çizgiyi belirlemez, yalnızca bu çizginin özel bir formülasyonunu belirler—, bizim için önemli olan, bilakis, burada aklın, düşünmenin, bilincin birincil, doğanın ise ikincil ilân edilmesidir. Akıl, doğanın bir parçası, onun en yüksek ürünlerinden biri, doğa süreçlerinin yansıması değil; bilakis doğa, —alışılagelmiş, basit, herkesçe bilinen insan aklından, elbette ki, J. Dietzgen'in söylediği gibi, "ölçüsüz akıl"a mistik, tanrısal bir akla yüceltilen— aklın bir parçasıymış. Kantçı-Machçı "Doğaya yasaları insan verir" formülü, fideizmin bir formülüdür. Machçılarımız Engels'te,

materyalizmin temel özelliğinin, ruhun değil doğanın birincil olarak alınması olduğunu okuduklarında gözleri faltaşı gibi açılıyorsa, bu yalnızca onların, gerçekten önemli felsefi yönelimleri, profesörlerin bilgiçlikle ve uyduruk kelimelerle oynadıkları oyundan ne kadar az ayırt edecek durumda olduklarını gösterir.

Avenarius'un öğretisini iki ciltlik eserinde açımlayan ve geliştiren J. Petzoldt, Machizmin gerici skolastiğinin mükemmel bir örneği olarak alınabilir. Şunu öğretiyor:

> "Tözellik ve nedensellik, hâlâ —Hume'dan yüzelli yıl sonra— düşünürün cesaretini felce uğratıyor." ("Saf Deneyim Felsefesine Giriş", c. I, s. 31)

"En cesaretlileri" elbette, organik madde olmaksızın duyumu, beyin olmaksızın düşünmeyi, nesnel yasallık olmaksızın doğayı keşfeden solipsistlerdir!

> "Nedensellik betimlemelerinin sonuncusunda da, henüz anmamış olduğumuz olayların *zorunluluğunda* ya da *doğa zorunluluğunda* da açık olmayan ve mistik birşey var" — "fetişizm", "antropomorfizm" vb. fikri var (s. 32 ve 34).

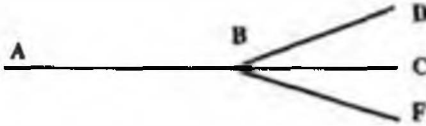
Zavallı mistikçi Feuerbach, Marx ve Engels! Bütün zaman boyunca doğa zorunluluğundan söz ettiler ve üstelik Hume'un çizgisinin yandaşlarını teorik gericiler diye nitelendirdiler... Petzoldt her türlü "antropomorfizm"in üstündedir. O her türlü belirsizliği, "fetişizm"in her izini vs. vs. vs. ortadan kaldıran büyük "*kesin belirlilik* [Eindeutigkeit: tek anlamlılık] *yasası*"nı keşfetmiştir. Bir örnek: kuvvetler paralelkenarı (s. 35). Bu "tanıtlanamaz"; bir "deneyim olgusu" olarak kabul edilmelidir. Bir cismin aynı itilimlerle bir kez bir türlü, bir başka kez başka türlü hareket edeceği kabul edilemez.

> "Biz doğaya böyle bir belirsizlik ve keyfilik [hakla —ÇN] tanıyamayız, ondan belirlilik, yasallık talep etmeliyiz." (s. 35)

Bakın hele! Biz doğadan yasallık talep ediyoruz. Burjuvazi profesörlerinden gerici tavır talep ediyor.

> "Düşüncemiz doğadan belirlilik talep eder, ve doğa bu talebe ***daima*** uyar, hatta, göreceğimiz gibi, uymaya belli bir anlamda mecburdur." (s. 36)

Cisim, ***A B*** doğrultusundaki bir itilimle neden ***C***'ye doğru hareket ediyor, ama ***D*** ya da ***F*** vs.'ye doğru değil?



"Doğa sonsuz sayıdaki diğer doğrultulardan hiçbirini neden seçmiyor?" (s. 37) Çünkü o zaman "çok anlamlı" olacağından; oysa Joseph Petzoldt'un büyük ampiriokritikçi keşfi ***kesin belirlilik*** talep ediyor.

"Ampiriokritikçiler" düzinelerce sayfayı böylesine akıl almaz anlamsızlıklarla dolduruyorlar!

> "... Birçok kez belirttik ki, bizim önermemiz gücünü tek tek deneyimlerin bir toplamından almaz, bilakis biz onun geçerliliğini (seine Geltung) doğadan talep ederiz. Ve gerçekten de, o bir yasa olmazdan önce, bizim için, gerçekliğe uyguladığımız bir ilke, bir postülattır. O, tüm tekil deneyimlerden bağımsız olma anlamında a priori [önsel]'dir. Şimdi, elbette ki saf deneyim felsefesinin a priori doğrular öğretmesi ve böylece son derece verimsiz metafiziğe geri dönmesi yakışık almaz. Onun a priori'liği [önselliği] daima yalnızca mantıksal bir önsellik olabilir, asla psikolojik ya da metafizik bir önsellik değil." (s. 40)

Evet, evet, elbette: böyle bir fikrin tüm gericiliğinin ortadan kalkması ve "en yeni pozitivizm" katına yüceltilmesi çin sadece a priori'ye mantıksal demek yeterlidir!

Ruhsal görüngülerin kesin bir belirliliği, diye öğretiyor bize J. Petzoldt devamla, olamaz: fantezinin rolü, büyük kâşiflerin önemi vb. burada istisna oluştururlar, "ama bir doğa yasası ya da ruh yasası hiçbir istisnaya izin vermez" (s. 65). Burada, rastlantısal olan ile zorunlu

olan arasındaki farkın göreliliğinden bihaber olan katıksız bir metafizikçi ile karşı karşıya bulunuyoruz.

Belki de bana karşı, diye sürdürüyor Petzoldt, tarihsel olayların mucip sebeplerine [Motivierung] ve şiir sanatında karakterin gelişmesine dayanılacaktır?

> "Buna tam olarak bakarsak, böyle bir açıklığın izini bulmayız. Tek bir tarihsel olay, tek bir dram yoktur ki, aynı ruhsal koşullar altında ilgili kişilerin başka türlü de davranmayacaklarını düşünebilelim." (s. 73)

> "... ruhsal alanda açıklık gerçekte yalnızca yok değildir, bilakis o bize, onun yokluğunu gerçeklikten *talep etme* hakkını bile verir." (İtalikler Petzoldt'un.) "Öğretimiz böylece... bir *postülat* katına, yani çok önceki bir deneyimin vazgeçilmez koşulu olarak —onun *mantıki önseli*— olarak tanıdığımız bir olgu katına yükseltilir." (İtalikler Petzoldt'undur, s. 76)

Ve Petzoldt, hem "Giriş"inin iki cildinde, hem de 1906'da yayınlanan "Pozitivist Açıdan Dünya Sorunu"* yazısında bu "mantıki önsellerle" iş görüyor. Önümüzde, farkına varmadan Kantçılığa kaymış ve en gerici öğretileri biraz değişik bir reçeteyle önümüze süren ikinci bir ünlü ampiriokritikçi örneği bulunuyor. Ve bu rastlantısal değildir, çünkü Mach ve Avenarius'un nedensellik öğretisi, bu ne kadar, yüksekten atan "pozitivizm" lafazanlığıyla maskelenmeye çalışılırsa çalışılsın, daha temeli itibariyle idealist bir yalandır. Hume ile Kant'ın nedensellik öğretileri arasındaki fark, özde, doğanın nesnel yasallığını yadsımada birleştikleri için kendilerini kaçınılmaz olarak şu ya da bu idealist sonuçlar çıkarmaya mahkûm eden iki agnostik arasındaki farktır. J. Petzoldt'dan biraz "daha utangaç" bir ampiriokritikçi, ve immanens filozoflarına yakınlığı kendisi için hoş bir şey olmayan Rudolf

* *J. Petzoldt, "Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus", Leipzig 1906, s. 130: "Böylece ampirik görüş açısından da bir mantıki a priori olabilir: nedensellik, çevremizin deneyime uygun (erfahrungsmäßige) kalımlığının mantıki önselidir."*

Willy, örneğin Petzoldt'un tüm "açıklık" teorisini, "mantıksal biçimcilik"ten başka bir şey sunmayan bir teori olarak bir kenara atıyor. Ama R. Willy, Petzoldt'dan ayrılmakla kendi pozisyonunu iyileştirmiş oluyor mu? Asla. Çünkü o kendini Kant'ın agnostisizminden kurtarıp, Hume'un agnostisizminin kollarında buluyor:

> "Çoktan beri (Hume'dan bu yana) biliyoruz ki", diye yazıyor, "'zorunluluk' saf mantıki ('transandantal' değil), ya da tercihan söyleyeceğim (ve daha önce bir kez söylediğim) gibi, saf *dile* ait (sprachliches), bir özelliktir (Merkmal)." (R. Willy, "Gegen die Schulweisheit", München 1905, s. 91; ayrıca bkz. s. 173, 175.)

Agnostik, bizim materyalist zorunluluk anlayışımızı "transandantal" diye betimlemektedir, çünkü Willy'nin bir kenara atmadığı, bilakis birazcık süsleyip püslediği şu Kant ve Hume "mektep akıldaneliği" açısından, bize deneyimde verilen nesnel gerçekliğin kabul edilmesi haksız bir "transcensus"tur.

İncelemekte olduğumuz felsefi yönelimin Fransız temsilcisi, büyük fizikçi ve küçük filozof, yanılgılarını P. Yuşkeviç'in en yeni pozitivizmin son sözü diye gösterdiği Henri Poincaré, sürekli olarak aynı agnostisizm yoluna sapar; öyle "yeni" ki, yeni bir "izm" bile zorunlu hale gelmiştir: ampirio-sembolizm. Poincaré için (ki görüşlerinden bir bütün olarak modern fizik bölümünde söz edeceğiz) doğa yasaları sembollerdir, insanın kendisine "***kolaylık***" olsun diye yarattığı semboller, anlaşmalardır [Konventionen]. "Biricik gerçek nesnel gerçeklik, dünyanın iç uyumudur." Poincaré nesnel olarak, genel geçerli olanı, insanların çoğunluğu ya da tümü tarafından kabul edilen şeyi betimlemektedir* —yani o, bütün Machçılar gibi, nesnel doğruyu, saf öznelci bir şekilde ortadan kaldırır. "Uyum"a gelince, bu uyumun ***bizim dışımızda*** mı olduğu sorusuna şu kategorik yanıtı verir: "Kuşkusuz hayır." Besbelli ki, yeni terimler, çok eski agnostisizmin felsefi çizgisinde hiçbir şey değiştirmez, çünkü meselenin özü itibariyle

---

* *Henri Poincaré, "La Valeur de la Science", Paris 1905, s. 7, 9.*

Poincaré'nin "orijinal" teorisi (o hiç de tutarlı olmamasına rağmen) nesnel gerçekliğin ve doğanın nesnel yasallığının yadsınmasına indirgenir. Dolayısıyla, eski yanlışların yeni formülasyonlarına en yeni keşifler diye sarılan Rus Machçılarından farklı olarak, Alman Kantçılarının bu gibi görüşleri önemli bir felsefi sorunda kendi taraflarına, agnostisizmin tarafına geçiş olarak selamlamaları gayet doğaldır.

> "Fransız matematikçisi Henri Poincaré", diye okuyoruz Kant'çı Philipp Frank'tan, "teorik doğa bilimlerinin ampirik mi yoksa a priori kökenli mi olduğu bilinmeyen en genel önermelerinden birçoğunun (örneğin atalet yasası, enerjinin korunumu yasası vb.) gerçekte ne biri, ne de diğeri olduğunu, bilakis salt alışılmış anlaşmalara dayalı, insanın iradesine bağlı [keyfi] saptamalar olduğu görüşünü savunmuştur." "Ve böylece", diyerek iyice coşuyor Kant'çı, "en yeni doğa felsefesi beklenmedik bir şekilde eleştirici idealizmin temel düşüncesini, yani deneyimin insanın doğası gereği birlikte getirdiği çerçeveyi yalnızca doldurduğunu yineler..."*

Biz bu örneği, herhangi bir "sembolizm teorisi"ni gerçek bir *yenilik* sayan bizim Yuşkeviç ve ortaklarının ne derece bön oldukları konusunda okura açık bir fikir verebilmek için aldık, oysa birazcık yetkin filozoflar bile yalın ve dolambaçsız şöyle diyorlar: o (H. Poincaré —ÇN.) eleştirel idealizmin görüş açısına geçmiştir! Çünkü bu görüş açısının özü, kayıtsız-koşulsuz Kant'ın formülasyonlarının yinelenmesinden değil, bilakis Hume ve Kant'ta *ortak* olan temel fikrin kabul edilmesinden ibarettir: Doğanın nesnel yasallığının yadsınması ve şu ya da bu "deneyim koşulları"nın, şu ya da bu ilkelerin, postulatların, tezlerin, doğadan değil, *özneden,* insan bilincinden türetilmesidir. Engels, şu ya da bu filozofun materyalizmin ya da idealizmin pek çok okulundan hangisine katıldığının değil, doğayı, dış dünyayı, hareket halindeki maddeyi mi, yoksa ruhu, aklı, bilinci vs. mi ilk veri gördüğünün önemli olduğunu söylediğinde haklıydı.

İşte size Machizmin bu soruda diğer felsefi çizgiler karşısındaki

* "*Annalen der Naturphilosophie*", *c. VI, 1907, s. 443, 447.*

pozisyonunu gösteren, uzman Kantçı E. Lucka'ya ait bir karakterizasyon. Nedensellik sorununda "Mach Hume'a tamamen katılır"*.

> "P. Volkmann düşünmedeki zorunluluğu doğa olaylarının zorunluluğundan türetir; zorunluluk ***olgusunu*** Mach'a karşıt ama Kant'la uyum içinde kabul eden, fakat zorunluluğun ***kaynağını***, Kant'a karşıt olarak, düşünmede değil, doğa olaylarında arayan bir görüş açısı." (s. 424)

P. Volkmann, bilgi teorisi sorunları üzerine oldukça çok şey yazan ve doğa araştırmacılarının büyük çoğunluğu gibi, tutarsız da olsa, çekingen, kararsız da olsa materyalizme eğilimli bir fizikçidir. Doğanın zorunluluğunu kabul etmek ve bundan düşünme zorunluluğunu türetmek materyalizmdir. Zorunluluğun, nedenselliğin, yasallığın vb. düşünmeden türetilmesi ise idealizmdir. Yer verdiğimiz alıntıdaki doğru olmayan tek şey, Mach'a genelde her türlü zorunluluğu yadsıdığının yüklenmesidir. Bunun ne Mach, ne de materyalizmden kesin bir biçimde saptıktan sonra kaçınılmaz olarak idealizme batan bir bütün olarak ampiriokritikçi yönelim için doğru olmadığını daha önce görmüştük.

Özellikle Rus Machçıları için söyleyeceğimiz daha epeyce şey var. Bunlar Marksist olmak istiyorlar, Engels'in materyalizm ile Hume'un yönelimi arasına kesin sınır çizgileri çizdiğini hepsi "okumuş"lardır, gerek Mach'ın kendisinden, gerek onun felsefesiyle biraz aşina olan her kişiden, Mach ve Avenarius'un Hume'un çizgisini izlediklerini duymuş olmaları gerekir. Tüm bunlara rağmen, nedensellik sorununda Humeculuk ile materyalizm hakkında ***bir tek kelime*** bile söylemekten özenle kaçınırlar! Tam bir keşmekeş içindedirler! Birkaç örnek. Bay P. Yuşkeviç "yeni" ampirio-sembolizmi öğütlüyor. Hem "mavi, sert vb. duyumlar, saf deneyimin bu sözümona verileri", hem de "sözümona saf aklın yaratıları, örneğin kuruntular ya da satranç oyunu", tüm bunlar "ampirio-semboller"dir. ("İncelemeler", s. 179).

---

* ***E. Lucka***, *"Das Erkenntnisproblem und Machs 'Analyse der Empfindungen'", "Kantstudien", c. VIII, s. 409.*

"Bilgi ampirio-sembolcüdür ve geliştikçe çok daha yüksek bir sembolleşme derecesindeki ampirio-sembollere doğru yol alır." "Bu gibi ampirio-semboller... doğa yasaları denilen şeylerdir." (A.y.) "Güya gerçek gerçeklik denilen şey, kendinden varlık bu bilgimizin kendisine doğru yaklaştığını o sonsuz" (bu Bay Yuşkeviç ne de korkunç derecede bilgili bir adam!) "sembollerin sınır sistemidir.(s. 188) "Bilgimizin temelinde yatan" "veri akışı" "akla aykırı"dır, "mantıksız"dır (s. 187, 194). Enerji de "tıpkı doğa bilimlerinin diğer temel kavramları olan zaman, mekan, kütle gibi, bir şey, bir töz değildir: Enerji, tıpkı akla aykırı veri akışı içerisine aklı, logos'u sokma temel gereksinimini belli bir süre gideren diğer ampirio-semboller gibi, bir sabitliktir, ampirio-semboldür" (s. 209).

Alacalı, yaygaracı, "en yeni" terminolojiden yapılmış bir soytarı kılığına bürünmüş bir öznel idealistle karşı karşıyayız; ona göre dış dünya, doğa, doğa yasaları sadece bilgimizin sembolleridir. Verilerin akışında akıl, düzen, yasaya uygunluk yoktur: aklı bunun içine bilgimiz katar. Gökyüzü cisimleri, yeryüzü de dahil, insan bilgisinin sembolleridir. Doğa bilimi, insanın ve organik maddenin ortaya çıkışı mümkün olmazdan çok önce de yeryüzünün var olduğunu öğretse de, biz tüm bunları altüst ettik! Gezegenlerin hareketine düzen getiren *biziz,* bu bizim bilgimizin bir ürünüdür. Ve bay Yuşkeviç böyle bir felsefeyle insan aklının doğanın yaratıcısı ve kurucusuna yüceltildiğini hissettiğinden, aklın yanına "*logos*"u, yani soyut aklı, aklı değil, büyük bir harfle yazılmış AKLI [Vernunft], insan beyninin işlevini değil, tam tersine her bir beyinden önce var olmuş olan bir şeyi, tanrısal bir şeyi koyuyor. "En yeni pozitivizm"in son sözü, daha Feuerbach'ın rezil rüsva ettiği şu fideizmin eski formülünden başka bir şey değildir.

A. Bogdanov'u alalım. 1899 yılında, henüz yarı yarıya materyalist olduğu ve çok büyük bir kimyacı ama kafası çok karışık bir filozof olan Wilhelm Ostwald'ın etkisi altında tam da yalpalamaya başladığı sırada şunları yazıyordu:

"Görüngülerin evrensel nedensellik ilişkisi, insan bilgisinin en son, en iyi çocuğudur: bu evrensel bir yasadır, filozofun sözleriyle, insan aklının doğaya emrettiği yasaların en yükseğidir." ("Temel Ögeler vs.", s. 41.)

Bogdanov'un bu alıntıyı o zamanlar nerden aldığını Allah bilir. Ama "Marksist"in itimatla yinelediği "filozofun sözleri"nin ***Kant***'ın sözleri olduğu bir olgudur. Tatsız bir olay! Ostwald'ın "basit" etkisiyle bile açıklanamayacak olduğu için, bir o kadar daha tatsız.

Bogdanov, gerek doğa bilimlerinin materyalizminden gerek Ostwald'dan caydığı 1904 yılında şöyle yazıyordu:

> "... Modern pozitivizm için nedensellik yasası sadece, görüngüleri sürekli bir dizi içinde bilgiye uygun bir şekilde birleştirmenin bir yöntemi, sadece, deneyimin koordinasyonunun bir biçimidir." ("Toplum Psikolojisi", s. 207)

Bu modern pozitivizmin, her türlü "bilgi" ve herhangi bir insandan önce ve onun dışında var olan nesnel doğa zorunluluğunu yadsıyan agnostisizm olduğunu Bogdanov ya hiç bilmiyordu, ya da bunu sessizlikle geçiştirdi. Alman profesörlerinden, bunların "modern pozitivizm" diye betimledikleri şeyi doğruluğuna güvenerek olduğu gibi aldı. Sonunda, Bogdanov gerek tüm daha önceki aşamaları gerekse ampiriokritikçi aşamayı ardında bırakıp, "ampirio-monist" aşamaya geldiği 1905 yılında, şunları yazıyordu:

> "Yasalar hiç de deneyim alanına ait değildir, ... onlar deneyimde verili değildir, tam tersine, deneyimi örgütleme ve onu uyumlu bir şekilde bütünlüklü bir birlik haline getirmenin bir aracı olarak, düşünme ile yaratılır." ("Ampirio-monizm", I, s. 40).

> "Yasalar, ***bilginin soyutlanmalarıdır,*** ve tıpkı ruhsal yasalar ne kadar az ruhsal özelliklere sahipse, fiziksel yasalar da o kadar az fiziksel özelliklere sahiptir." (Aynı yerde.)

Demek ki, sonbaharı kışın, kışı ilkbaharın takip etmesi yasası bize deneyimde verilmemiştir, tam tersine, bir örgütleme, uyumlu hale getirme, çakıştırma aracı olarak —neyi neyle, Bazarov yoldaş?— düşünme tarafından yaratılmıştır.

> "Ampirio-monizm yalnızca, bilgi, deneyimin sayısız çelişkilerini bertaraf ederek, onun için evrensel örgütleyici biçimler yaratarak ve ilk verili kaotik ögeler dünyasının yerine türetilmiş, düzenli bir ilişkiler

dünyasını geçirerek deneyimi etkin bir biçimde uyumladığı için mümkündür." (s. 57)

Bu yanlıştır. Bilginin evrensel biçimler "yaratabileceği", ilk verili kaosun yerine düzen geçirebileceği vs. vb. düşüncesi, idealist felsefenin bir düşüncesidir. Dünya, maddenin yasaya uygun hareketidir, ve doğanın en yüksek ürünü olarak bilgimiz ancak bu yasaya uygunluğu *yansıtacak* durumdadır.

Sonuç: "en yeni" gerici profesörlere körce inanan Machçılarımız, nedensellik sorununda Kant'ın ve Hume'un agnostisizminin yanlışlarını yinelemekte ve ne bu öğretilerin Marksizmle, yani materyalizmle hangi mutlak çelişki içinde bulunduklarını, ne de eğik düzlem üzerinde idealizme doğru nasıl kaydıklarını farketmemektedirler.

5 — Mekan ve Zaman

Materyalizm, bizim bilincimizden bağımsız olarak nesnel gerçekliğin, yani hareket halindeki maddenin var olduğunu kabul ettiğinden, bu sorunda idealizmin safında duran ve zaman ve mekanı nesnel bir gerçeklik değil, bilakis insan görüşünün biçimleri sayan her şeyden önce Kantçılıktan farklı olarak, kaçınılmaz olarak zaman ve mekanın nesnel gerçekliğini de kabul eder. Bu sorunda da iki felsefi temel çizginin temel farklılığı hakkında, birazcık tutarlı düşünürler oldukları sürece, en farklı yönelimlerden yazarlar tamamıyla açıktırlar. Materyalistlerle başlayalım.

> "*Mekan* ve *zaman*", diyor Feuerbach, "*salt görüngü biçimleri değildir* — bunlar *varlığın... temel koşullarıdırlar* (Wesensbedingungen)." (Eserler, II, 332.)

Feuerbach, duyumlarımız üzerinden bildiğimiz duyumlanabilir dünyayı nesnel gerçeklik olarak kabul ettiğinden mekan ve zamana ilişkin görüngücü (Mach'ın kendisi için diyeceği gibi) ya da agnostik (Engels'in ifade ettiği gibi) anlayışı da elbette reddeder: tıpkı şeyler ya

da cisimler basit görüngüler, duyum karmaşaları değil, bilakis bizim duyularımız üzerinde etkide bulunan nesnel gerçeklikler olduğu gibi, mekan ve zaman da basit görüngü biçimleri değil, tam tersine varlığın nesnel-gerçek biçimleridir. Dünyada hareket halindeki maddeden başka hiçbir şey yoktur, ve hareket halindeki madde mekan ve zaman içinde: [hareket etmekten —ÇN] başka türlü hareket edemez. Mekan ve zamana ilişkin insan tasarımları görelidir, ama bu göreli tasarımlardan nesnel doğru bileşir, bu göreli tasarımlar nesnel doğru doğrultusunda gelişirler, ona yaklaşırlar. Mekan ve zamana ilişkin insan tasarımlarının değişebilirliği, nasıl ki maddenin yapısı ve hareket biçimleri üzerine bilimsel bilgilerin değişebilirliği dış dünyanın nesnel gerçekliğini çürütmüyorsa, o biçimde bu ikisinin nesnel gerçekliğini de çürütemez.

Tutarsız ve kafası karışık materyalist Dühring'i teşhir eden Engels, onu tam da zaman *kavramının* değişmesinden söz ederek (bu *en farklı* felsefi eğilimlerden şöyle-böyle önemli modern filozofların tümü için tartışma götürmez bir sorundur), şu sorulara açık bir cevap vermekten *kaçınırken* yakalar: mekan ve zaman gerçek midir, düşünülmüş müdür? Bizim mekan ve zamana ilişkin *göreli* tasarımlarımız, varlığın nesnel-gerçek biçimlerine yakınlaşma mıdır? Yoksa bunlar sadece kendini geliştiren, örgütleyen, ahenkli hale getiren vs. insan düşüncesinin ürünleri midir? Gerçekten temel felsefi akımları birbirinden ayıran bilgi teorisinin ana sorunu budur ve yalnızca budur.

> "... Bay Dühring'in kafasında hangi kavramların dönüştüğü", diye yazıyor Engels, "bizi burada hiç ilgilendirmiyor. Burada sözkonusu olan zaman *kavramı* değil, bilakis, Bay Dühring'in hiç de o kadar ucuza" (yani kavramların değişebilirliği üzerine lafazanlıkla) "kurtulamadığı *gerçek* zamandır." ("Anti-Dühring", 5. Almanca baskı, s. 41.*)

Bu, Bay Yuşkeviçler bile sorunun özünü kavrayabilecek kadar açıktır, diyesi geliyor insanın. Engels burada Dühring'in karşısına her-

---

* *Bkz. Fr. Engels "Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor" 1934 s. 39. —Alm. Red.*

kesçe kabul edilen ve her bir materyalist için kendiliğinden anlaşılır olan zamanın ***gerçekliği,*** yani nesnel gerçekliği tezini koyuyor ve zaman ve mekan ***kavramlarının*** değişmesi üzerine gözlemlerle bu tezin açık bir şekilde kabul edilmesi ya da reddedilmesinden ***kaçınılamayacağını*** söylüyor. Engels için bizim mekan ve zaman kavramlarımızın değişmesi, gelişmesi üzerine incelemelerin zorunluluğu ve bilimsel değerini yadsımak sözkonusu değildir; bilgi teorisinin sorusuna, yani tüm insan bilgisinin kaynağının ve öneminin ne olduğu sorusuna tutarlı bir yanıt verme sözkonusudur. Biraz aklı başında olan bir idealist filozof —ve Engels, idealistlerden söz ettiğinde, klâsik felsefedeki dahice tutarlı idealistleri kastediyordu—, idealist olmaktan vazgeçmeksizin, bizim zaman ve mekan kavrayışımızın gelişmesini kolayca teslim edecektir ve örneğin, gelişen zaman ve mekan kavrayışlarının mutlak zaman ve mekan fikrine yaklaştığını vs. iddia edecektir. Gelişen zaman ve mekan kavrayışımızın nesnel-gerçek zaman ve nesnel-gerçek mekanı ***yansıttığını,*** bu kavramların, genelde olduğu gibi, burada da nesnel doğruya yaklaştığını kararlılıkla ve kesinlikle kabul etmeksizin, her türlü fideizme ve idealizme karşı düşmanca karşı duran bir felsefi görüş açısını tutarlılıkla savunmak imkânsızdır.

> "Çünkü tüm varlıkların temel biçimleri", diye aydınlatıyor. Engels Dühring'i, "mekan ve zamandır, ve zaman dışında bir varlık, tıpkı mekan dışında bir varlık gibi, koskoca bir anlamsızlıktır." (Aynı yerde.)

Engels bu cümlenin ilk bölümünde neden Feuerbach'ı nerdeyse kelimesi kelimesine yinelemek ve ikinci yarısında Feuerbach'ın teizmin en büyük saçmalığı karşısında o denli başarıyla yürüttüğü mücadeleyi anımsatmak ihtiyacı hissetti? Çünkü Dühring, Engels'in aynı bölümünden görüleceği gibi, kâh dünyanın "son nedeni"ne, kâh "ilk dürtü"ye (tanrı yerine bir başka ifade, diyor Engels) başvurmaksızın, felsefesinin iki yakasını bir araya getiremezdi. Dühring materyalist ve ateist olmak isterken, bizim Machçıların Marksist olmak istediklerinden muhtemelen daha az içten değildi, ama idealist ve teist saçmalıkların ayağının altındaki bütün zemini gerçekten çekip alacak olan felsefi görüş açısını tutarlılıkla savunmayı ***beceremedi.*** Dühring zaman ve

mekanın nesnel gerçekliğini kabul etmediğinden ya da en azından açık ve kesin bir biçimde kabul etmediğinden (çünkü o bu sorunda sallandı ve dili dolaştı), onun eğik düzlem üzerinde kayması ve "son neden" ve "ilk dürtü"de konaklaması rastlantısal değil, kaçınılmazdı; çünkü o, kendisinin zaman ve mekan sınırlarını aşmasını önleyen nesnel kıstastan vazgeçti. Eğer zaman ve mekan *yalnızca* kavramlar ise, o zaman onları yaratmış olan insanlığın, *onların sınırlarını aşmaya* hakkı vardır, ve burjuva profesörlerin, bu aşamanın haklılığını savunmak, doğrudan ya da dolaylı yoldan ortaçağ "saçmalıklarını" haklı göstermek için gerici hükümetlerden aylık almaya hakları vardır.

Engels Dühring'e, zaman ve mekanın nesnel gerçekliğini yadsımanın teorik olarak felsefi bir karışıklık, pratik olarak ise fideizm önünde teslimiyet ya da güçsüzlük olduğunu tanıtladı.

Şimdi de "en yeni pozitivizm"in bu konudaki "*öğreti*"sini görelim. Mach'ta şunları okuyoruz:

> "Mekan ve zaman muntazam (wohlgeordnete) duyum dizileri sistemidir." ("Mekanik", Almanca 3. baskı, s. 498.)

Bu, cisimler duyum karmaşalarıdır diyen öğretiden kaçınılmaz olarak çıkan apaçık idealist bir anlamsızlıktır. Duyumlarıyla birlikte insan, mekan ve zaman içinde var olmamaktadır, tam tersine mekan ve zaman insan içinde var olmaktadır, ona bağımlıdır, onun tarafından üretilmektedir — Mach'a göre mesele böyledir. O idealizme doğru kaydığını hissetmekte ve, bir dizi ihtiyat kaydı yaparak ve Dühring'e benzer şekilde, mekan ve zaman kavrayışlarımızın değişebilirliği, bunların göreliliği üzerine bitmez tükenmez gözlemlerle meseleyi ortadan kaldırmak isteyerek "direniş" göstermektedir (özellikle "bilgi ve Yanılma"ya bakınız). Ama bu onu kurtarmamaktadır ve kurtaramaz da, çünkü bu sorunda idealist pozisyonun üstesinden ancak ve yalnız mekan ve zamanın nesnel gerçekliği tanınarak gerçekten gelinebilir. Her ne pahasına olursa olsun ama Mach bunu istemiyor. Zaman ve mekana ilişkin bilgi teorisini relativizm ilkesi üzerinde inşa ediyor, hepsi bu. Böyle bir konstrüksiyon, daha önce mutlak ve göreli doğruyu inceler-

ken açıklığa kavuşturduğumuz gibi, meselenin özü itibariyle öznel idealizmden başka bir şeye götüremez.

Kendi öz tezlerinden kaçınılmaz olarak çıkan idealist sonuçlara karşı direnerek Mach Kant'a karşı çıkıyor ve mekan kavramının deneyimden gelen kökenini savunuyor ("Bilgi ve Yanılma", 2. Almanca baskı, s. 350, 385). Eğer ama nesnel gerçeklik deneyim içinde bize verilmemişse (Mach'ın öğrettiği gibi), Kant'a karşı böyle bir itiraz, hem Kant'ın hem de Mach'ın takındığı genel agnostisizm pozisyonunu herhangi bir şekilde iptal etmiş olmaz. Mekan kavramını, bizim dışımızdaki nesnel gerçekliğini ***yansıtmaksızın*** deneyimden alırsak, Mach'ın teorisi idealist bir teori olarak kalır. İnsanın ve insan deneyiminin ortaya çıkışından ***önceki*** milyonlarca yılla ölçülecek ***zaman içinde*** doğanın var olması, bu idealist teorinin saçmalığını ispatlar.

> "Fizyolojik bakımdan", diye yazıyor Mach, "zaman ve mekan, yönelim duyumlarıdır; bunlar, duyusal duyumların yanısıra, biyolojik bakımdan amaca uygun uyum tepkilerinin ortaya çıkmasını (Auslösung) belirler. Fiziksel bakımdan ***zaman ve mekan, fiziksel ögelerin kendi aralarındaki özel bağımlılıklarıdır.***" (Aynı yerde, s. 434.)

Relativist Mach, zaman ***kavramının*** çeşitli bağıntılarını incelemekle yetinir! Ve tıpkı *Dühring* gibi, yerinde sayar. Eğer "ögeler" duyum ise, fiziksel ögelerin kendi aralarındaki bağımlılıkları insanın dışında, insandan önce ve organik maddeden önce var olamaz. Eğer zaman ve mekan duyumları insana biyolojik bakımdan amaca uygun yönelim verebiliyorsa, bu yalnızca bu duyumların insanın dışındaki ***nesnel gerçekliği*** yansıtmaları koşuluyla olur: eğer insanın duyumları kendisine bu çevrenin ***nesnel olarak doğru*** bir tasarımını vermeselerdi, insan kendisini çevreye biyolojik olarak uyumlayamazdı. Mekan ve zaman öğretisi, bilgi teorisinin temel sorununun yanıtlanmasıyla kopmaz şekilde bağlıdır: Duyumlarımız cisimlerin ve şeylerin yansıları mıdır, yoksa cisimler bizim duyum karmaşalarımız mıdır? Mach, bu iki çözüm arasında şaşkınca dolaşmaktan başka bir şey yapmıyor.

Diyor ki, günümüzdeki fizikte, zaman ve mekan hakkında, hâlâ

Newton'un mutlak zaman ve mutlak mekan düşüncesi geçerlidir (s. 442-444). Bu varsayım "bize" anlamsız görünüyor, diye sürdürüyor Mach, besbelli ki dünyada materyalistlerin ve materyalist bilgi teorisinin olduğunu hiç aklından geçirmeden. Ne var ki bu düşünce ***pratikte zararsız*** (unschädlich) (s. 442) kalmış ve bu yüzden uzun süre ciddi bir eleştiriden kurtulabilmiştir.

Materyalist düşüncenin zararsızlığı üzerine bu safça gözlemi, Mach'ı tam olarak ele veriyor! İlkin, İdealistlerin bu düşünceyi "uzun zaman" eleştirmedikleri doğru değildir; Mach, bu sorunda idealist ve materyalist bilgi teorisi arasındaki mücadeleyi düpedüz görmezlikten gelmektedir, bu iki düşünceyi açıkça ve kesinlikle ortaya koymaktan kaçınıyor. İkinci olarak Mach, kendisince reddedilen materyalist görüşlerin "zararsızlığını" itiraf etmekle, aslında onların doğruluğunu kabul ediyor. Çünkü doğru olmayan bir şey nasıl yüzyıllar boyunca zararsız kalabilirdi? Mach'ın flört etmeye kalkıştığı bu pratik kıstası nerde kaldı? Zaman ve mekanın nesnel gerçekliğine ilişkin materyalist anlayış, yalnızca, doğa bilimi zaman ve mekan sınırlarını, maddi dünyanın sınırlarını ***aşmadıkları*** ve bu meşgaleyi gerici felsefenin profesörlerine bıraktıkları için "zararsız" olabilir. Böyle bir "zararsızlık", doğrulukla eşanlamlıdır.

Ama Mach'ın mekan ve zamana ilişkin idealist görüşü "zararlı"dır, çünkü ilkin fideizme kapıyı ardına kadar açar, ikinci olarak ise Mach'ın kendisini gerici sonuçlar çıkarmaya ***teşvik*** eder. Örneğin Mach 1872 yılında şöyle yazıyordu:

> "...kimyasal ögeleri üç boyutlu bir mekan içinde tasarımlamak zorunda değiliz" ("Erhaltung der Arbeit", s. 29, s. 55'te yinelenmekte).

Böyle bir yöntem

> "bizim burada kendimize ne kadar gereksiz bir sınırlama koyduğumuzu öğretebilir. Salt düşünülmüş olanı (das bloß Gedachte), mekânsal olarak, yani görülebilir ve dokunulabilir ilişkilerle düşünmek gibi bir zorunluluk yoktur, tıpkı bunu belirli bir ses yüksekliğinde düşünmek gerekli olmadığı gibi." (s. 27) "Doyurucu bir elektrik teorisi-

nin şimdiye dek oluşturulamamış olması, belki de, elektriksel görüngülerin ille de üç boyutlu bir mekan içindeki moleküler oluşumlarla açıklanmak istenmesinden de ileri gelmektedir." (s. 30)

Mach'ın 1872'de açıkça savunduğu dolambaçsız ve kafası karışık olmayan Machizm açısından tamamen su götürmez bir mütalaa. Moleküller, atomlar, kısacası kimyasal ögeler duyumlanamazsa, o zaman bunlar salt düşünülmüştür (das bloß Gedachte). Eğer bu böyleyse, ve mekan ve zamanın nesnel gerçek önemi yoksa, o zaman atomları ***mekansal olarak*** tasarımlamak yükümlülüğü yoktur! Varsın fizik ve kimya, maddenin içinde hareket ettiği üç boyutla kendilerini "sınırlasınlar" — ögeleri üç boyutlu ***olmayan*** bir mekanda aranan elektrik buna rağmen açıklanabilir!

Mach'ın 1906'da bunu yinelemesine karşın ("Bilgi ve Yanılma", 2. baskı, s. 418), bizim Machçıların onun bu saçmalığından özenle kaçınmaları anlaşılır bir şeydir, çünkü aksi takdirde idealist ve materyalist mekan anlayışları sorununu tüm keskinliğiyle, hilelere ve zıtlıkları "uzlaştırma" girişimlerine başvurmaksızın koymak zorunda kalacaklardı. Daha 1870'lerde, Mach henüz hiç tanınmazken ve hatta "ortodoks fizikçiler" tarafından bile makalelerinin basılması reddedilirken, immanens okulunun önderlerinden biri olan Anton von Leclair'in, materyalizmin dikkate değer bir reddi ve idealizmin kabulü olarak Mach'ın ***"tam da bu*** akıl yürütmesine ***dört elle sarılması"*** da aynı şekilde anlaşılabilir bir şeydir! Çünkü o sıralar Leclair henüz "immanens okulu" "yeni" adını henüz akıl etmemiş ya da Schuppe ve Schubert-Soldern'den ya da J. Rehmke'den almamıştı, bilakis kendisini ***doğrudan eleştirici idealist*** diye nitelendiriyordu.* Felsefi eserlerinde doğrudan fideizmi apaçık öğütleyen bu fideizm savunucusu, Mach'ı bu akıl yürütmelerinden dolayı derhal büyük bir filozof, "kelimenin en iyi anlamında bir devrimci" (s. 252) ilan etti; ve o tamamen haklıydı.

---

* *Anton von Leclair, "Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik", Prag 1879.*

Mach'ın akıl yürütmesi, doğa bilimi kampından fideizm kampına geçiştir. Doğa bilimi 1872 yılında olduğu gibi 1906 yılında da, elektrik atomunu, elektronu üç boyutlu mekan içerisinde aradı, arıyor ve buluyor —en azından *bulmaya çok yaklaşıyor*. Doğa bilimi için, araştırmakta olduğu maddenin üç boyutlu mekan içinden başka bir yerde olmadığı, ve dolayısıyla bu maddenin parçacıklarının da, tarafımızdan görülemeyecek kadar küçük olsalar da, "kayıtsız koşulsuz" aynı üç boyutlu mekan içinde var olduğu kuşku götürmez. 1872 yılından bu yana geçen otuz yıldan fazla zaman içinde bilim, maddenin yapısı hakkında muazzam, başdöndürücü ilerlemeler yapmıştır ve bu zaman içinde mekan ve zamana ilişkin materyalist anlayış "zararsız" kalmaya, yani eskiden olduğu gibi doğa bilimiyle uyum içinde kalmaya devam etmiştir, Mach ve ortaklarının taban tabana zıt anlayışı ise onların pozisyonlarının "zararlı" bir şekilde fideizme terkedilmesi olmuştur.

"Mekanik" adlı eserinde Mach, *n* boyutlu düşünülebilir mekan sorusunu inceleyen matematikçileri, onların bu incelemelerinden "korkunç" sonuçlar çıkarırlarsa bu matematikçilerin suçlu olduğu şeklindeki suçlamaya karşı savunur. Hiç kuşkusuz tamamen haklı bir savunma. Ama biz, Mach'ın bu savunmada *bilgi teorisi* bakımından hangi tutumu takındığını görelim. Bugünkü matematik, diyor Mach, çok önemli ve yararlı bir soru olarak *n* boyutlu bir mekanı düşünülebilir bir mekan olarak ortaya attı, ama "gerçek bir durum" (ein wirklicher Fall) yalnızca üç boyutlu mekan olarak kalmaya devam eder (3. baskı, s. 483-485). Bu yüzden "bazı teologların cehennemi bir türlü yerleştirme" zorluklarını böylece aşma çabaları, ve bazı ruhçuların dördüncü boyuttan yarar ummaları boşa çaba idi.

Çok güzel! Mach, teologların ve ruhçuların arasına girmek istemiyor. Ama kendi *bilgi teorisinde* onlardan neyle ayrılıyor? Yalnızca üç boyutlu mekanın, *gerçek* bir mekan olduğu cümlesiyle! Ama mekan ve zamanın nesnel gerçekliği kabul edilmeden, bu teologlara ve ortaklarına karşı nasıl bir savunmadır? Bu demektir ki, ruhçulardan uzaklaşmak sözkonusu olduğunda, materyalizmden süsküN püskün bir

şeyler almak yöntemini kullanıyorsunuz. Çünkü gerçek dünyayı, bizim tarafımızdan algılanan maddeyi ***nesnel*** gerçeklik olarak kabul eden materyalistlerin, bundan, hangi amaca hizmet ederse etsin, zaman ve mekanın sınırları dışına çıkan bütün insan icatlarının ***gerçek olmadığı*** sonucunu çıkarma hakları vardır. Sizler ama, siz Machçı baylar, materyalizme karşı mücadelenizde "gerçekliği" nesnel gerçeklik olarak yadsıyorsunuz, ama tutarlı, kesin kararlı ve açık idealizme karşı mücadele etmek sözkonusu olduğunda onu tekrar gizlice işin içine sokuyorsunuz! Eğer göreli zaman ve mekan kavramı görelilikten başka bir şey içermiyorsa, eğer bu göreli kavramlarla yansıtılan nesnel (= ne insana ne de insanlığa bağımlı olmayan) gerçeklik yoksa, o zaman neden insanlık, neden insanların çoğu, varlıkları zaman ve mekan dışında kavrama hakkından yoksun olsun? Eğer Mach'ın elektrik atomlarını ya da genelde atomları üç boyutlu mekanın ***dışında*** aramaya hakkı varsa, neden insanların çoğunun atomları ya da ahlakın temellerini üç boyutlu mekan ***dışında*** aramaya hakkı olmasın?

> "Henüz" diye yazıyor Mach aynı yerde, "dördüncü boyut içinde doğum yaptıran bir hekim görülmedi."

Mükemmel bir kanıt — ama yalnızca, duyulabilir dünyamızın ***nesnel*** doğrusunun, ***nesnel*** gerçekliğinin doğrulanmasını pratik kıstasında görenler için. Eğer duyumlarımız, bizden bağımsız olarak var olan dış dünyanın nesnel olarak doğru bir yansısını bize veriyorlarsa, o zaman bu doğumcu kanıtı, tüm insan pratiğine atfedilen bu kanıt bir işe yarar. Ama o zaman felsefi yönelim olarak tüm Machizm tamamen işe yaramazdır.

> "Umarım ki", diye sürdürüyor Mach, 1872 yılındaki çalışmasına atıfta bulunarak, "benim bu konuda düşündüklerim, söylediklerim ve yazdıklarımdan çıkarak hiç kimse bir hortlak masalı anlatamaz."

Napolyon'un 5 Mayıs 1821'de ölmediğini ummak olmaz. İmmanens filozofları daha önce yapmış oldukları ve yapmaya devam ettikleri halde, hiç kimsenin Machizmin yardımıyla "bir hortlak masalı anlatmayacağını" ummak olmaz!

Ve bunu yapanlar, daha sonra göreceğimiz gibi, yalnızca immanens filozofları da değildir. Felsefi idealizm, maskelenmiş, süslenip püslenmiş bir hortlak masalından başka bir şey değildir. Ama bir de, bu felsefi akımın Alman temsilcilerinden daha az tumturaklı olan ampiriokritisizmin Fransız ve İngiliz temsilcilerine bakalım. Poincare, mekan ve zaman kavramlarının göreli olduğu ve dolayısıyla (materyalist olmayanlar için bu gerçekten de "dolayısıyla"dır) "onları" (bu kavramları) "bize dayatan (impose) doğa olmadığı, tam tersine, bizim doğaya onları dayattığımız, çünkü bunların kolay geldiği" (a.g.e., s. 6) görüşündedir. Bu, Alman Kantçılarının coşkusunu haklı göstermiyor mu? Bu, Engels'in, tutarlı bir felsefi öğretinin ya doğayı ya da insanın düşünmesini birincil varsaymak zorunda olduğu şeklindeki açıklamasını doğrulamıyor mu?

İngiliz Machçısı Karl Pearson'un görüşleri gayet berraktır.

> "Mekan ve zamanın gerçek bir varlığa sahip olduklarını iddia edemeyiz", diyor. "Bunlar şeylerin içinde yoktur, tam tersine bizim şeyleri algılama tarzımızdır (our mode)." (A.g.e, s. 184)

Bu açık ve maskelenmemiş idealizmdir.

> "Tıpkı mekan gibi, zaman da, insanın bilgi yetisinin, bu büyük ayrıştırma makinesinin, malzemesini düzenlemek (arranges) için kullandığı yöntemlerden (kelimesi kelimesine: plans, planlar) biridir." (Aynı yerde.)

K. Pearson'un kesin sonucu, her zaman olduğu gibi açık ve kesin tezler halinde özetlenmiştir ve şöyledir:

> "Mekan ve zaman, görüngüler dünyasının gerçeklikleri değildir, tam tersine bizim şeyleri algılayış tarzımızdır (tarzlar, modes). Bunlar (zaman ve mekan —ÇN) ne sonsuz büyüklüktedir ne de sonsuzca bölünebilir tam tersine, özleri itibariyle (essentially) algılarımızın içeriğiyle sınırlıdırlar." (s. 191, mekan ve zaman hakkındaki V. bölümün özeti.)

Materyalizmin açık ve dürüst düşmanı olan, Mach'ın kendisiyle, daha önce söylemiş olduğumuz gibi, birçok kez tamamen fikir birli-

ğinde olduğunu belirttiği ve bizzat kendisi de Mach ile fikir birliğinde olduğunu belirten Pearson, kendi felsefesi için özel bir tabela icat etmez, tam tersine, en küçük bir dolambaç yapmaksızın, kendi felsefi çizgisini türettiği klasikleri açıklar: Hume ve Kant (s. 192)!

Rusya'da, Machizmin mekan ve zaman sorununa "yeni" bir çözüm getirdiğine inanan safdiller olduysa da, İngiliz yazınında bir yandan doğa araştırmacıları ve diğer yandan idealist filozoflar, Machçı K. Pearson'a karşı derhal ve tamamen berrak bir tavır takındılar. İşte örneğin biyolog Lloyd Morgan'ın açıklamaları:

> "Doğa bilimi, görüngüler dünyasını, gözlemcinin zihni dışında duran, ondan bağımsız bir dünya olarak alır", profesör Pearson ise "idealist bir tavır" takınmaktadır.*
>
> "Bilim olarak doğa bilimi, benim görüşüme göre, mekan ve zamanı saf nesnel kategoriler olarak ele almakta tamamen haklıdır. Okura, burada sadece duyu algılarının, birikmiş duyu algılarının, algının belirli biçimlerinin sözkonusu olduğunu durup açıklamaksızın, biyologun organizmaların mekan içindeki dağılımını, jeologun ise organizmaların zaman içindeki dağılımını incelemekte haklı olduğunu düşünüyorum. Bütün bunlar belki de doğrudur, ama fizikte ve biyolojide yerleri yoktur." (s. 304)

Lloyd Morgan, Engels'in "utangaç materyalizm" diye nitelendirdiği şu agnostisizmin temsilcilerinden biridir; ve bu felsefenin eğilimleri ne kadar "uzlaşıcı" olursa olsunlar, Pearson'un görüşlerini doğa bilimi ile uzlaştırmak mümkün olmadı. Pearson'a göre "ilkin zihin mekan içinde ve sonra da mekan zihin içinde" dir, diyor bir başka eleştirmen.**

> "Kant'ın ismiyle bağlı bulunan mekan ve zamana ilişkin öğretinin", diye yanıtlıyor K. Pearson'un savunucusu R. J. Ryle, "piskopos Berkeley'den bu yana insan bilgisi üzerine idealist teorinin en önemli olumlu kazanım olduğuna kuşku yoktur. Ve Pearson'un 'Grammar of

---

* *"Natural Science", c. I, 1892, s. 300.*

** *J. M. Bentley, Pearson üzerine, "The Philosophical Review", c. VI, 5. 1897, Eylül, s. 523.*

Science' adlı yapıtının en kayda değer özelliklerinden biri, bizim bu yapıtta, belki de bir İngiliz bilgininin eserinde ilk kez, Kant'ın öğretisinin temel doğruluğunu tamamen kabul etmesi ve bunun yanında bu öğretinin kısa ve fakat açık bir açınlamasını buluyor olmamızdır..."*

Demek ki İngiltere'de ne Machçıların kendileri arasında, ne doğa bilimi kampındaki karşıtları arasında, ne de felsefe uzmanları kampındaki Mach yandaşları arasında, Mach'ın mekan ve zaman öğretisinin idealist niteliği hakkında ***en küçük bir kuşku bile*** yoktur. Bunu yalnızca, Marksist geçinmek isteyen birkaç Rus yazarı "görmemiş"tir.

"Engels'in tek tek görüşlerinden birçoğu", diye yazıyor örneğin V. Bazarov "incelemeler", s. 67'de, "örneğin onun 'saf' zaman tasarımı, daha şimdiden eskimiştir."

Bile bile lades, hem de nasıl! Materyalist Engels'in görüşleri eskimiş de, oysa idealist Pearson'un ve kafası karışık idealist Mach'ın görüşleri yepyeniymiş! Burada en ilginç olanı ise, Bazarov'un zaman ve mekan anlayışlarını, yani bunların nesnel gerçekliğinin kabul edilmesi ya da yadsınmasını, yazarın bir sonraki cümlede sözünü ettiği "***dünya görüşünün çıkış noktası***"na karşıt olarak, "***tek tek görüşler***"e saymakta hiç kuşku duymamasıdır. Burada, Engels'in geçen yüzyılın seksenli yıllarındaki Alman felsefesinden söz ederken kullandığı "eklektik dilenci çorbası"nın çarpıcı bir örneğiyle karşı karşıyayız. Çünkü Marx ve Engels'in materyalist dünya görüşünün "çıkış noktası"nı onların zaman ve mekânın nesnel gerçekliği üzerine "tek tek görüşleri" ile karşı karşıya koymak, tıpkı Marx'ın iktisadi teorisinin "çıkış noktası"nı onun artı değer üzerine "tek tek görüşü" ile karşı karşıya koymak istemek gibi, ayyuka çıkan bir anlamsızlıktır. Engels'in, zaman ve mekanın nesnel gerçekliği öğretisini onun "kendinden şeyler"in "bizim için şeyler"e dönüşmesi öğretisinden, onun nesnel ve mutlak doğruyu yani bize duyumda verilen nesnel gerçekliği kabul etmesinden, nesnel yasallık, nedensellik, doğa zorunluluğunu kabul etmesinden ayırmak, bütünlüklü bir felsefeyi yamalı bir bohçaya

* *R. J. Ryle, Pearson üzerine, "Natural Science". Ağustos 1892, s. 454.*

dönüştürmek demektir. Bütün Machçılar gibi Bazarov da, zaman ve mekana değin insan kavramlarının değişebilirliğini, bunların salt göreli niteliğini, insanın ve doğanın yalnızca zaman ve mekan içinde var olabileceği olgusunun değişemezliği ile birbirine karıştırmakla yanlış yola sapıyor; papazlık tarafından yaratılmış ve insanlığın cahil, ezilen yığınlarının hayal gücü ile beslenen zaman ve mekan dışındaki varlık ise hastalıklı fantezi ürünü, felsefi idealizmin deli zırvası, işe yaramaz bir toplum düzeninin işe yaramaz bir ürünüdür. Maddenin yapısı üzerine, besinlerin kimyasal niteliği üzerine, atom ve elektron üzerine bilimsel öğreti eskiyebilir ve her geçen gün eskimektedir, ama insanın düşünce ile doymayacağı ve salt platonik aşkla çocuk yapamayacağı doğrusu asla eskiyemez. Ama zamanın ve mekanın nesnel gerçekliğini yadsıyan bir felsefe, tıpkı bu sonuncu doğruların yadsınması kadar anlamsızdır, içi çürüktür ve yanlıştır. İdealistlerin ve agnostiklerin akıldanelikleri, temelde, kaba sofuların platonik aşk vaazları kadar ikiyüzlüdür!

Bizim zaman ve mekan kavramlarımızın göreliliği ile, bilgi teorisinin sınırları içinde bu sorunda materyalist ve idealist çizgilerin ***mutlak*** karşıtlığı arasındaki bu farkı açıklamak için, çok eski ve çok saf bir "ampiriokritikçi"den, yani Hume'cu Aenesidem-Schulze'den karakteristik bir alıntıya daha yer vermek istiyorum. O, 1792'de şöyle yazıyordu:

> "Eğer içimizdeki tasarımların ve düşüncelerin yapısından 'bizim dışımızdaki şey'in yapısı... sonucuna varılırsa", o zaman "mekan ve zaman bizim dışımızda gerçek olan bir şey ve gerçekten var olan bir şeydir, (çünkü cismin varlığı ancak var olan (vorhandenen), bir mekan ve değişimlerin varlığı ancak var olan bir zaman içinde düşünülebilir)." (A.g.e., s. 99-100).

Çok doğru! Materyalizmi ve ona en ufak bir ödünü kararlılıkla reddeden Hume yandaşı Schulze, 1792 yılında mekan ve zaman sorununun bizim dışımızdaki nesnel gerçeklikle ilişkisini, tıpkı 1894 yılında materyalist Engels'in çizdiği gibi çizmektedir. (Engels'in "Anti-Dühring"e en son sonsözü 23 Mayıs 1894 tarihlidir). Bu demek değildir ki, zaman ve mekana ilişkin tasarımlarımız bir yüzyıl boyunca de-

ğişmemiştir, ya da tasarımların ***gelişmesi üzerine*** kapsamlı yeni materyal toplanmamıştır (gerek Voroşilov-Çernov'un gerekse Voroşilov-Valentinov'un, Engels'i sözümona çürütürlerken dayandıkları materyal); bu, felsefi temel çizgiler olarak materyalizm ve agnostisizmin ***ilişkisinin,*** bizim Machçılarımızın gururlandıkları tüm "yeni" isimlere rağmen, değişememiş olduğu demektir.

Bogdanov da, eski idealizm ve agnostisizm felsefesine, "yeni" adlar dışında, kesinlikle hiçbir şey katmamıştır. O, Hering'in ve Mach'ın fizyolojik ve geometrik mekan arasındaki ya da duyuyla algılanabilir mekan ile soyut mekan arasındaki ayrım üzerine akıl yürütmelerini yinelediğinde ("Ampirio-monizm", I, s. 26), Dühring'in yanılgısını bütünüyle ve tamamiyle yinelemektedir. Mekanın insan tarafından çeşitli duyu organlarının yardımıyla hangi belirli tarz ve biçimde algılandığı ve uzun bir tarihsel gelişme yoluyla bu algılardan nasıl soyut mekan kavramlarının çıkarıldığı sorusu, bu algıların ve insanlığın bu kavramlarının insandan bağımsız nesnel bir gerçeğe uygun olup olmadığı sorusundan bambaşka bir sorunudur. Bu sonuncu soruyu Bogdanov —bu biricik felsefesi soru olmasına rağmen— birinci soruya ilişkin ayrıntı incelemeleri yığını arasında "görmemiş"tir ve bu yüzden de Engels'in materyalizmini Mach'ın kafa karışıklığının karşısına açıkça koyamamıştır.

Zaman, tıpkı mekan gibi, "çeşitli insanların deneyimlerinin toplumsal ahenginin bir biçimidir" (aynı yerde, s. 34), her ikisinin de "nesnelliği" "genel geçerlilikleri"dir (aynı yerde).

Baştan sona yanlış. İnsanlığın büyükçe bir bölümünün deneyimlerinin toplumsal uyumluluğunun ifadesi olan din de genel geçerlidir. Ama dinin, örneğin yeryüzünün geçmişi ve dünyanın yaradılışı üzerine öğretisi, hiçbir nesnel gerçekliğe uygun değildir. Dünyanın herhangi bir toplumsallıktan ***önce,*** insanlıktan ***önce,*** organik maddeden ***önce*** var olduğu, dünyanın ***belirli*** bir zaman boyunca, diğer gezegenlerle ilişki içinde ***belirli*** bir mekan içinde var olduğu şeklindeki bilimsel öğreti, bu öğreti (bilimsel gelişmenin her bir basamağında, tıpkı dinin

gelişmesinin her bir basamağında olduğu gibi göreli olmasına rağmen) nesnel gerçekliğe ***uygundur.*** Bogdanov'a göre, mekanın ve zamanın çeşitli biçimleri, insanların deneyimine ve bilgi yetilerine uyarlanıyorlar. Gerçekte olan ise tam tersidir: "deneyimimiz" ve bilgimiz, ***nesnel*** mekanı ve ***nesnel*** zamanı giderek daha doğru ve daha derin ***yansıtarak,*** kendilerini bunlara giderek daha çok uyarlarlar.

6 — Özgürlük ve Zorunluluk

"***Denemeler***"in 140/141. sayfasında A. Lunaçarski, Engels'in bu soru üzerine düşüncelerini aktarıyor ve Engels'in bu eserin ilgili "şahane sayfası"nda*. meselenin "şaşılacak bir çarpıcılıkla ve isabetle" verdiği karakterizasyonuna tamamen katılıyor.

Ama burada şahane olan çok şey var. Ve "en şahane" olanı da, hem Lunaçarski'nin ve hem de Marksist geçinmek isteyen pekçok diğer Machçının, Engels'in özgürlük ve zorunluluk üzerine düşüncelerinin bilgi teorisi açısından önemini "görmemiş" olmalarıdır. Onu okumuş ve kopya da etmişlerdir, ama bağıntıyı hiç mi hiç anlamamışlardır.

Engels şöyle yazıyor:

> "Özgürlük ve zorunluluk ilişkisini doğru olarak ilk ortaya koyan Hegel oldu. Ona göre, özgürlük, zorunluluğun kavranmasıdır. 'Zorunluluk, ***ancak kavranılmadığı ölçüde kördür.'*** Özgürlük, doğa yasaları karşısında düşlenmiş bir bağımsızlıkta değil, tam tersine bu yasaların bilinmesinde ve bu bilme sayesinde bu yasaların belirli amaçlar doğrultusunda planlı bir biçimde kullanılma olanağında yatar. Bu, hem dış doğa yasaları için, hem de insanın kendisinin maddi ve manevi varlığını yöneten yasalar için —gerçeklikte değil, olsa olsa tasarımımızda

---

* *Lunaçarski şöyle yazıyor: "... dinci ekonominin şahane bir sayfası. Ben bunu, dindar olmayan okurların gülümsemesine meydan verme pahasına söylüyorum." Niyetiniz ne denli iyi olursa olsun, yoldaş Lunaçarski, dinle cilveleşmeniz gülümseme değil, bilakis tiksinti uyandırıyor.*

birbirinden ayırabileceğimiz iki yasa sınıfı için de— geçerlidir. Bundan dolayı, irade özgürlüğü, ne yaptığına bilerek karar verme yetisinden başka bir şey değildir. Demek ki, belirli bir sorun üzerinde bir insanın yargısı ne kadar ***özgür*** ise, bu yargının içeriğinin belirliliğinin ***zorunluluğu*** da o kadar büyük olacaktır... Demek ki özgürlük, kendimiz ve dış doğa üzerinde, doğa zorunluluklarının (Naturnotwendigkeiten) bilgisi üzerine kurulu egemenlikten oluşur."(5. Almanca baskı, s. 112/113.*)

Tüm bu düşüncelerin, bilgi teorisinin hangi varsayımları üzerinde kurulduğunu tahlil edelim.

Birincisi, incelemelerinin daha ilk başında Engels, doğa yasalarını, dış doğanın yasalarını, doğa zorunluluğunu, yani Mach, Avenarius, Petzoldt ve ortaklarının "metafizik" ilan ettikleri şeylerin tümünü kabul eder. Eğer Lunaçarski, Engels'in "şahane" incelemeleri üzerine ciddi olarak düşünmek zahmetine katlansaydı, materyalist bilgi teorisi ile, doğanın yasallığını yadsıyan ya da bunda sadece "mantık" yasaları vs. vb. gören agnostisizm ve idealizm arasındaki temel farkı görmemezlik edemezdi.

İkincisi, Engels, gerici profesörler (Avenarius gibi) ve onların öğrencilerinin (Bogdanov gibi) en çok ilgi duydukları skolastik tanımlar türünden özgürlük ve zorunluluk "tanımları" icat etmekle uğraşmaz. Engels bir yanda insanın kavrayışını ve iradesini, diğer yanda da doğa zorunluluğunu alır ve her türlü tarif, her türlü tanımlama yerine sadece doğa zorunluluğunun birincil, insan iradesi ve bilincinin ise ikincil olduğunu söyler. Bu sonuncular, zorunlu ve kaçınılmaz olarak birinciye kendilerini uyarlamak zorundadır; bu Engels için o denli kendiliğinden anlaşılır bir şeydir ki, görüşünü açıklamak için tek sözcük daha harcamaz. ***Engels*** tarafından verilen materyalizmin genel tarifinden ***yakınma*** (doğa birincildir, bilinç ikincil: Bogdanov'un bu konudaki "sakınca"sını anımsayınız!) ve aynı zamanda Engels tarafından verilen bu genel ve temel tarifin ***bir ayrıntıdaki uygulamasını*** "şahane" ve "şaşı-

---

* *Bkz. Fr. Engels "Bay Eeugen Dühring Bilimi Alt Üst ediyor", 1934. s. 102.* ***—Alm. Red.***

lacak derecede isabetli" bulma becerisini yalnızca Rus Machçıları göstermişlerdir!

Üçüncüsü, Engels "kör zorunluluk"un varlığından kuşku duymaz. O, insan tarafından ***bilinmeyen*** bir zorunluluğun varlığını kabul eder. Bu, yukarıda aktarılan pasajda gün gibi açıktır. Hem, Machçıların görüş açısından, insan, ***bilmediği*** bir şeyin var olduğunu nasıl ***bilebilir?*** Bilinmeyen zorunluluğun var olduğunu nasıl bilebilir? Bu "mistik", "metafizik" değil midir, "fetişlerin" ve "idollerin" kabul edilmesi değil midir, bu "Kant'çı bilinemez kendinden şey" değil midir? Eğer Machçılar iyice düşünmüş olsalardı, o zaman Engels'in bir yandan şeylerin nesnel niteliğinin bilinebilirliği ve "kendinden şey"lerin "bizim için şey"lere dönüşmesi üzerine düşünceleri ile, öte yandan kör, bilinmeyen zorunluluk üzerine düşüncelerinin ***tam özdeşliğini*** farketmemiş olamazlardı. Tek tek her insan bireyinde bilincin gelişmesi ve tüm insanlığın kolektif bilgisinin gelişmesi, bize her adım başı, bilinmeyen "kendinden şey"in bilinen "bizim için şey"e dönüştüğünü, kör, bilinmeyen zorunluluğun, "kendinden zorunluluğun" bilinen bir "bizim için zorunluluk"a dönüştüğünü göstermektedir. Bilgi teorisi açısından bu iki dönüşüm arasında kesinlikle hiçbir fark yoktur, çünkü her ikisinde de temel görüş açısı aynıdır, yani materyalisttir: dış dünyanın nesnel gerçekliğinin ve dış doğanın yasalarının kabul edilmesi, ki hem bu dünya ve hem de bu yasalar insanlar için pekala bilinebilirdir, ama onun tarafından asla ***tamamiyle*** bilinemez. Biz, meteoroloji olaylarındaki doğa zorunluluğunu bilmiyoruz, ve bu ölçüde de kaçınılmaz olarak hava koşullarının kölesiyiz. Ama her ne kadar biz bu zorunluluğu ***bilmiyorsak*** da, onun var olduğunu ***kesinlikle biliyoruz.*** Bunu nerden biliyoruz? Şeylerin bizim bilincimiz dışında ve ondan bağımsız olarak var olduğunu bildiğimiz o aynı kaynaktan biliyoruz, yani bir nesne, duyu organlarımız üzerinde etkide bulunduğunda bilgisizliğin yerini bilginin aldığını, ve tersine, böyle bir etki imkânı ortadan kaldırıldığında bilginin yerini bilgisizliğin aldığını her insana milyonlarca kez gösteren bilgimizin gelişmesinden biliyoruz.

Dördüncüsü, Engels, yukarıda aktarılan incelemesinde "saltovitale" yöntemini açıkça felsefeye uygular, yani teoriden pratiğe ***sıçrayış*** yapar. *Bizim Machçılarımızın* peşlerinden gittikleri şu bilgiç (ve bön) felsefe profesörlerinden hiçbiri, "saf bilim"in bir temsilcisi için böylesi utandırıcı bir sıçrayışı asla yapmaya kalkışmaz. Onlar için, mümkün olduğunca karışık "tanımlamalar" icat etmek gereken bilgi teorisi ile, pratik birbirinden bambaşka şeylerdir. Engels'te ise insanın tüm canlı pratiği, doğrunun ***nesnel*** kıstasını sağlayarak bilgi teorisinin kendi içine giriverir: bizim bilincimizin yanısıra, bizim bilincimizin dışında var olan ve etkide bulunan doğa yasasını bilmediğimiz sürece, bu yasa bizi "kör zorunluluğun" kölesi yapar. Ama biz bu yasayı —(Marx'ın binlerce kez yinelediği gibi) bizim irademizden ve bilincimizden ***bağımsız*** olarak etkide bulunan bu yasayı— bilir bilmez, doğanın efendisi oluruz. İnsanlığın pratiğinde ifadesini bulan doğa üzerindeki egemenlik, doğa olaylarının ve süreçlerinin insan kafasında nesnel olarak doğru yansımasının sonucudur, bu yansımanın (pratiğin bize gösterdiği sınırlar içinde) nesnel, mutlak, sonsuz doğru olduğunun kanıtıdır.

Öyleyse ne sonuca varıyoruz? Engels'in incelemesindeki her adım, abartmaksızın nerdeyse her cümle, her tez, tümüyle ve yalnızca diyalektik materyalizmin bilgi teorisine dayanmaktadır; cisimlerin duyum karmaşaları oldukları şeklindeki, "ögeler", "duyumsal tasarımın bizim dışımızda var olan gerçeklikle çakışması" vs. vb. şeklindeki tüm Machçı anlamsızlıklarla en keskin bir karşıtlık içinde bulunan varsayımlara dayanmaktadır. Bundan en küçük bir rahatsızlık duymaksızın Machçılar materyalizmi terkediyorlar, diyalektik üzerine klişeleşmiş bayağılıkları (Berman'vari) yineliyorlar ve aynı zamanda diyalektik materyalizmin uygulamalarından ***birini*** sevinçle kabulleniyorlar! Bunlar felsefelerini o eklektik dilenci çorbasından almışlardır ve bu çorbayı okurun önüne sürmeye devam ediyorlar. Mach'tan bir parça agnostisizm, bir damlacık idealizm alıyorlar, bunu Marx'tan aldıkları bir parçacık diyalektik materyalizm ile karıştırıyorlar ve bu türlünün Marksizmin ***geliştirilmesi*** olduğunu geveliyorlar. Mach, Avenarius, Petzoldt ve tüm diğer otoritelerinin, bu sorunun (özgürlük ve zorunlu-

luk) Hegel ve Marx tarafından nasıl çözüldüğü hakkında hiçbir fikirleri olmamasının salt bir rastlantı olduğuna inanıyorlar: ne yapalım, işte belli bir kitabın belli bir sayfasını okumamışlar, ama bu "otoriteler"in 19. yüzyılda felsefedeki *gerçek* ilerleme konusunda tamamen cahil, felsefi obskürantlar oldukları ve olmaya devam ettikleri sözkonusu olamaz.

İşte böyle bir obskürantın, Viyana Üniversitesi felsefe ordinaryus profesörü Ernst Mach'ın görüşleri:

> "'Determinizm' ya da 'indeterminizm' pozisyonunun doğruluğu tanıtlanamaz. Bunu yalnızca kusursuz bir bilim ya da mümkün olmadığı tanıtlanabilir bir bilim çözebilirdi. Burada, kişinin (man), araştırmanın şimdiye kadarki başarılarına mı yoksa başarısızlıklarına mı daha çok öznel ağırlık (subjektives Gewicht) biçtiğine bağlı olarak şeylerin incelenmesine getirdiği (heranbringt) önkoşulların ta kendisi sözkonusudur. Ama araştırma sırasında her düşünür zorunlu olarak, teoride deterministtir." ("Bilgi ve Yanılma", 2. baskı, s. 282/283.)

Saf teoriyi titizlikle pratikten ayırmak obskürantizm değil midir? Eğer determinizm "araştırma" alanı ile sınırlanırsa, ahlak alanı, toplumsal hareket alanı ve, "araştırma" alanı hariç tüm diğer alanlarda sorun "öznel" değerlendirmeye bırakılırsa (bu obskürantizm değil midir —ÇN)? Çalışma odamda, der bilgiç müşkülpesentimiz, ben deterministim; ama bir filozofun yekpare, hem teoriyi hem de pratiği kapsayan, determinizm üzerine inşa edilmiş bir dünya görüşüne kulak asması sözkonusu olamaz. Özgürlük ile zorunluluğun ilişkisi sorusu kendisine teorik olarak tamamen bulanık olduğu için, Mach yavan sözler söyler.

> "... Her yeni keşif, bizim kavrayış noksanlarımızı ortaya çıkarır, o zamana kadar farkedilmemiş bir bağımlılıklar kalıntısını günışığına çıkarır..." (s. 283)

Mükemmel! Bu "kalıntı", bilgimizle gittikçe daha derinlemesine yansıtılan şu "kendindenşey" değil midir? Hiç de değil:

> "... Yani teoride aşırı bir determinizm savunan kişi de, pratikte kesinlikle indeterminist kalmak zorundadır..." (s. 283)

Dostça bir paylaşma doğrusu*: teori profesörlere, pratik teologlara! Ya da: teoride nesnelcilik (yani "utangaç" materyalizm), pratikte ise "toplumbilimde öznel yöntem". Küçük-burjuvazinin Rus ideologlarının, Lesseviç'ten Çernov'a kadar Narodniklerin böyle yavan bir felsefeye sempati beslemelerinde şaşılacak bir şey yoktur. Marksist geçinmek isteyen kişilerin böyle saçmalıklara kapılmaları ve hatta Mach'ın en saçma sonuçlarını utangaçlıkla örtmeleri — bu bile son derece üzücüdür.

Ama irade sorununda Mach kafa karışıklığı ve yarı agnostisizmle yetinmez, çok daha ileri gider.

> "... Açlığımız", diye okuyoruz "Mekanik"te, "özde sülfürik asidin çinkoya özleminden onca farklı değildir, ve irademiz, taşın altlığa yaptığı baskıdan onca çok farklı değildir." "O zaman" (yani böyle bir anlayışla) "kendimizi anlaşılmaz bir moleküller toz bulutu içinde ya da doğayı bir hayaletler sistemi içinde çözmeye gerek kalmadan, kendimizi doğaya daha yakın hissederiz." (3. Baskı s. 456)

Demek ki, materyalizme ("moleküller toz bulutu" ya da elektronlar, yani maddi dünyanın nesnel gerçekliğinin kabulü) ihtiyacımız yoktur; dünyayı ruhun "başka varlığı" sayan böyle bir idealizme de ihtiyacımız yoktur; ama dünyayı *irade* olarak kabul eden bir idealizm mümkündür. Biz yalnızca materyalizmin değil, "şu" Hegel'in idealizminin de üstündeyiz, ama Schopenhauer'inki gibi bir idealizmle cilveleşmeye söyleyecek sözümüz yok! Mach'ın felsefi idealizmle akrabalığı anılır anılmaz iffetleri hakarete uğramış gibi tavır takınan bizim Machçılar, burada da bu sakıncalı noktayı sessizlikle geçiştirmeyi yeğlemişlerdir. Oysa felsefi yazında, Mach'ın görüşlerini ortaya koyup da, onun irade metafiziğine (Willensmetaphysik), yani volontarist idealizme eğilimini vurgulamayan bir açıınlama bulmak güçtür. Buna J. Baumann işaret etmiştir.** Ve Machçı H. Kleinpeter ona verdiği yanıtında bu noktayı yadsımamış ve vakıa, "Kant ve Berkeley'in, doğa bilimin-

---

* *Mach "Mekanik"te şöyle diyor: "Dinsel görüşler, insanlar bunları başkalarına benimsetmeye kalkışmadıkları ve başka bir alana ait şeylere uygulamadıkları sürece, **kesinkes özel bir sorundur**." (s. 456)*

** *"Archiv für systematische Philosophie", 1897, II, c. 4, s. 44, Mach'ın felsefi görüşleri üzerine makale.*

de egemen olan metafizik ampirizmden" (yani doğal materyalizmden; aynı yerde, c. 6, s. 87) "Mach'a daha yakın olduğunu" belirtmiştir. E. Becher de aynı şeye işaret eder, şunları söyler: Eğer Mach bazı yerlerde irade metafiziğini kabul ediyor ve başka yerlerde yeniden yadsıyorsa, bu yalnızca onun terminolojisinin keyfiliğini tanıtlar; gerçekte Mach'ın irade metafiziğine yakın olduğu kuşkusuzdur.* Bu irade metafiziğinin (yani idealizmin) "görüngücülük"e (yani agnostisizme) karıştırılmış olduğunu Lucka da doğrulamaktadır.** W. Wundt da buna işaret eder.*** Mach'ın irade metafiziğine aleyhtar olmayan bir görüngücü olduğu, Ueberweg-Heinze'nin son zamanların felsefe tarihi elkitabında da saptanmaktadır.****

Tek sözcükle, Mach'ın eklektisizmi ve idealizme eğilimi, belki de sadece Rus Machçıları dışında, herkesçe açık olan bir şeydir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM*****

AMPİRİOKRİTİSİZMİN SİLAH ARKADAŞLARI VE İZLEYİCİLERİ OLARAK FELSEFİ İDEALİSTLER

6 — "Semboller Teorisi" (Ya da Hiyeroglifler Teorisi) ve Helmholtz'un Eleştirisi

İdealistler, ampiriokritisizmin mücadele arkadaşları ve sürdürücüleri hakkında söylemiş olduklarımızı tamamlamak için, bizim yazı-

* *Erich Becher, "The Philosophical Views of Ernst Mach" (Ernst Mach'ın Felsefi Görüşleri), "The Philosophical Review", c. XIV, 5, 1905, s. 536, 546, 547, 548.*

** *E. Lucka, "Das Erkenntnisproblem und Machs 'Analyse der Empfindungen'", "Kantstudien", c. VIII, 1903, s. 400.*

*** *"Systematische Philosophie", Leipzig 1907, s. 131.*

**** *"Grundriß der Geschichte der Philosophie", c. 4, 9. baskı, Berlin 1903, s. 250.*

***** *Bu bölümün buraya alınmamış 1, 2, 3, 4, 5 ve 8. parçaları için Bütün Eserler C. XIII veya Materyalizm ve Ampiriokritisizm'e (Türkçesi için, Materyalizm ve Ampiriokritisizm —İnter Yayınları) bakınız. —Alm. Red.*

nımızda geçen bazı felsefe tezlerinin Machçı eleştirisinin niteliği üzerinde durmak yerinde olacaktır. Örneğin, bizim Marksist geçinen Machçılarımız, özel bir coşkuyla Plehanov'un "hiyeroglifler"ine sarılıyorlar, yani insanın duyumlarının, fikirlerinin, gerçek şeylerin ve doğal süreçlerin bir kopyası, onların bir resmi olmadığı, ama saymaca imler, işaretler, semboller, hiyeroglifler vb. oldukları teorisinin üzerine atılıyorlar. Bazarov bu hiyeroglifli materyalizmle alay ediyor ve şunu da söylemek gerekir ki, eğer o, bu materyalizmi, hiyeroglifli olmayan bir *materyalizm* adına reddetseydi *haklı olurdu*. Ama Bazarov, burada, bir kez daha, bir hokkabazlığa başvuruyor ve materyalizmi yadsıyışını el altından "hiyeroglifçiliğin" bir eleştirisi olarak sokuşturuyor. Engels, sembollerden, hiyegrogliflerden değil, şeylerin kopyalarından, resimlerinden, tıpkıresimlerinden ve yansılarından söz eder. Bazarov, Plehanov'un Engels'in materyalist formülasyondan uzaklaşmakla ne kadar yanıldığını göstereceğine, Plehanov'un yanılgısını araç olarak kullanarak, Engels'in ifade ettiği doğruyu okurun gözünden saklıyor.

Aynı zamanda hem Plehanov'un yanılgısını, hem de Bazarov'un kafa karışıklığını açıklamak için "semboller (hiyeroglif sözcüğünün yerine sembol sözcüğünü koymak hiçbir şeyi değiştirmez) teorisi"nin ileri gelen bir temsilcisi olan Helmholtz'u alalım ve görelim bakalım bu yazar materyalistler tarafından ve Machçılarla idealistler tarafından hangi eleştirilere uğramıştır.

Doğa bilimlerinde çok büyük kapasite olan Helmholtz, felsefede, doğa bilginlerinin büyük çoğunluğu gibi ve onlar kadar tutarsız oldu. Kantçılığa eğilim gösterdi, bilgi teorisinde bu görüş açısını da tutarlı bir biçimde savunmadı. İşte, örneğin, onun "Fizyolojik Optik"inde, görüşlerle nesneler arasındaki uyum konusunda bazı bölümler:

> "... duyumları yalnız dış dünya ilişkilerinin *sembolleri* olarak belirttim, onların temsil ettikleri şeylerle herhangi bir benzerlik ya da eşdeğerlik taşıdıklarını yadsıdım." (s. 442.)

Bu, agnostisizmdir, ama biraz aşağıda aynı sayfada şunu okuyoruz:

> "Bizim görüşlerimiz ve tasarımlarımız, algıladığımız ve kavradığımız nesnelerin bizim sinir sistemimiz ve bilincimiz üzerinde meydana getirdikleri *sonuçlardır.*"

Bu da materyalizmdir. Helmholtz'un mutlak doğru ile göreli doğru arasındaki ilişkiler hakkında kesin, berrak bir fikri yoktur, daha ileriki görüşleri de bunu belgeler. Örneğin, biraz daha aşağıda şöyle diyor:

> "Şu halde, bir de bizim tasarımlarımızın *pratik* dışındaki bir doğruluğundan söz etmenin kesinlikle hiçbir anlamı olmadığına inanıyorum. Bizim şeyler hakkında oluşturduğumuz tasarımlar, hareketlerimizi ve eylemlerimizi düzenlemek için kullanmayı öğrendiğimiz nesnelerin sembolleri, doğal işaretlerinden *başka bir şey olamazlar.* Biz, bu sembollerin anlamlarını doğru olarak çözmeyi öğrendik mi, bunların yardımıyla eylemlerimizi istenen sonucu meydana getirecek biçimde yöneltebilecek durumda oluruz..."

Bu doğru değil: Helmholtz burada öznelciliğe, nesnel gerçekliğin ve nesnel doğrunun yadsınmasına kayıyor. Ve paragrafını şu sözlerle bitirirken apaçık bir yanılgıya varıyor:

> "Düşünce ve düşünülen, birbirlerinden apayrı iki dünyaya aittirler."

Yalnızca Kantçılar fikri gerçeklikten, bilinci maddeden böyle ayırırlar. Bununla birlikte biraz daha aşağıda şunları okuyoruz:

> "Dış nesnelerin özelliklerine gelince, bizim bu dış nesnelere maledebileceğimiz bütün özelliklerin yalnız bu nesnelerin bizim duyularımız üzerindeki ya da doğanın başka nesneleri üzerindeki *etkilerinin* sonuçlarını belirttiklerini görmek için birazcık kafa işletmek yeter." (s. 444)

Helmholtz burada bir kez daha materyalizme dönüyor. Helmholtz, kimi kez düşüncenin önsel yasalarını kabul eden; kimi kez zamanın ve mekanın "deneyimüstü gerçekliği"ne (yani bunların materyalist anlayışına) eğilim gösteren; kimi kez, insanların duyumlarını duyu organlarımız üzerinde etki yapan dış nesnelerden çıkaran, kimi kez duyumların yalnız semboller olduklarını, yani belirttikleri şeylerin

"büsbütün farklı" dünyalarından ayrılmış keyfi işaretler olduklarını söyleyen tutarsız bir Kantçıydı. (Bkz. Victor Heyfelder, "Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz", Berlin 1897)

1878 yılında yaptığı, "Algılamada Olgular" üzerine konuşmasında (Leclair, bu konuşma için "gerçekçiler kampında kayda değer bir olay" diyor) Helmholtz görüşlerini şöyle açıklamıştı:

"Duyumlarımız, gerçekten de dış nedenlerin bizim organlarımız içinde meydana getirdikleri sonuçlardır, sonuçların kendilerini ortaya koyuş tarzları, kuşkusuz bu sonucu belirten [etkiye uğrayan —ÇN] aygıtın niteliğine bağlıdır. Duyumlarımızın niteliği, bize, bu duyumu üreten *dış eylemin* özellikleri konusunda bilgi verdiği ölçüde, duyum onun bir ***tıpkı-resmi*** (Abbild) değil, ***işareti*** [Zeichen] olarak kabul *edilebilir. Çünkü resimden, resimlediği nesneye benzemesi istenir*... Ama bir işaretin işaret ettiği şeyle hiçbir benzerliği olmasına gerek yoktur..." ("Vorträge und Reden", 1896, c. II, s. 222.)

Duyumlar, eğer şeylerin tıpkı resimleri değil de, yalnızca bu şeylerle "hiçbir benzerlikleri" olmayan birer işaret birer sembol iseler, o zaman Helmholtz'un ilk materyalist çıkış noktası tehlikeye düşer; dış nesnelerin varlığı kuşku konusu olur; çünkü işaretler ya da semboller, kafada düşünülmüş nesneleri de gösterebilirler ***böylesine*** işaret ve sembol örnekleri kimseye yabancı değildir. Helmholtz, Kant'ı izleyerek, "görüngü" ve "kendinden şey" arasında ilkesel bir ayrım çizgisine benzer bir şey çizmeyi dener. Helmholtz, dosdoğru, duru ve açık materyalizme karşı aşılmaz bir önyargı taşır. Ama gene de kendisi biraz ileride şöyle diyor:

"Yaşamı yalnız bir düş olarak gören, en aşırı bir öznel idealist sistemin nasıl çürütülebileceğini bilemiyorum. Onun inanılmaz, son derece yetersiz olduğu söylenebilir —ve ben, bu bakımdan en kuvvetli yadsımaların altına imzamı atardım— ama gene de [böyle bir felsefe —ÇN] sonuna dek tutarlı olarak savunulabilir... ***Gerçekçi varsayım***, bunun tersine, bir eylemi izleyen, iradenin bir önceki itisiyle ruhsal bağı olmayan algı değişikliklerine uygun düşen sıradan kişisel gözlemin tanıklığına [Aussage] güvenir. Bu varsayım, günlük algılarımız tarafından doğrulanır gözüken her şeyin, yani bizim dışımızdaki maddi

dünyanın, düşüncelerimizden bağımsız olarak var olduğunu kabul eder." "Kuşkusuz, gerçekçi varsayım, bizim yapabileceğimiz varsayımların en basiti, son derece geniş uygulama alanlarından en iyi denetlenebilen ve en iyi doğrulanabilen, ve bütün bölümleriyle en belirli olan, bu bakımdan da eylem temeli olarak büyük ölçüde pratik ve verimli bir varsayımdır." (s. 238 ve 239)

Helmholtz'un agnostisizmi de "utangaç materyalizme" benziyor, yalnız aşağı yukarı şu farkla ki, biz onda, Berkeley'den esinlenen Huxley'in belirtileri yerine, Kantçı belirtiler görüyoruz.

Bunun içindir ki, Feuerbach'çı Albrecht Rau, Helmholtz'un semboller teorisini "gerçekçilikten" tutarsız bir sapma olarak şiddetle eleştiriyor. Helmholtz'un temel görüşü, diyor Rau, gerçekçi bir varsayımdır, ki buna göre, "biz, şeylerin nesnel özellikleri hakkında, duyularımızın yardımıyla bilgileniriz."* Semboller teorisi (daha önce de gördüğümüz gibi tamamıyla materyalist olan) bu görüş açısıyla uzlaştırılamaz, çünkü duyusallığa karşı bir güvensizlik, duyu organlarımızın tanıklığına karşı bir güvensizlik gösterir. Kuşkusuz resim, hiçbir zaman modele eşitlenemez, ama resim başka şeydir, sembol ya da ***saymaca işaret*** (konventionelle Zeichen) başka. Resim, zorunlu ve kaçınılmaz olarak, "resimlediği" şeyin nesnel gerçekliğini önşart koşar. "Saymaca işaret", sembol, hiyeroglif, tümden gereksiz, bir agnostisizm ögesini işin içine sokan kavramlardır. Onun için Rau, "Helmholtz, semboller teorisi ile Kantçılığa haraç ödüyor" demekte yerden göğe kadar haklıdır.

"Eğer Helmholtz", diyor Rau, "kendi gerçekçi anlayışına bağlı kalsaydı, cisimlerin özelliklerinin, aynı zamanda, hem cisimlerin kendi aralarındaki ilişkileri, hem de cisimlerin bizimle olan ilişkilerini ifade ettiği temel ilkesi ile yetinseydi, kuşkusuz tüm bu teoriye hiçbir gerek duymazdı; o zaman, açık, kısa ve öz olarak, bizde, şeyler tarafından belirlenen duyumlar, bu şeylerin özlerinin yansılarıdır diyebilirdi." (A.g.e., s. 320.)

---

* *Albrecht Rau, "Empfinden und Denken", Gießen 1896, s. 304.*

İşte Helmholtz, bir materyalist tarafından böyle eleştirilmektedir. Bu materyalist, Helmholtz'un hiyeroglifçi ya da sembolcü materyalizmini ya da yarı-materyalizmini Feuerbach'ın tutarlı materyalizmi lehine reddediyor.

İdealist Leclair (Mach'ın gözbebeği "immanentist okul"un temsilcisidir) de, Helmholtz'u tutarsızlıkla, materyalizm ve spiritüalizm arasında yalpalamakla suçluyor ("Der Realismus etc.", s. 154). Ama Leclair'in gözünde, semboller teorisi yetersiz bir materyalizm değil, tersine aşırı materyalist bir teoridir.

> "Helmholtz", diye yazıyor Leclair, "bilincimizin algılarının, zaman içerisinde sıralanışının olduğu kadar, deneyimüstü nedenlerin özdeşliğinin ya da farklılığının kavranması için de yeterli destek sağladığını düşünür." Helmholtz'a göre "bu, deneyimüstü alanındaki" (yani nesnel olarak gerçek olan alandaki) "yasanın varsayımı ve kavranması için yeterlidir" (s. 33).

Ve Leclair, "Helmholtz'un bu dogmatik önyargısı"na karşı gürlüyor.

> "Berkeley'in tanrısı, zihnimizdeki düşüncelerin ***doğal yasasına*** uygun düşen varsayılı bir neden olarak en azından bir dış nesneler dünyası kadar bizim nedensellik gereksinmemezi doyurma yeteneğindedir" (s. 34) diye haykırıyor. "Semboller teorisinin tutarlı bir uygulaması... büyük ölçüde kaba gerçekçiliğin" (yani materyalizmin) "cömert bir kalıntısı olmadan hiçbir şey başaramaz" (s. 35).

İşte "eleştirici bir idealist" de 1879'da materyalizmden dolayı Helmholtz'u böyle eleştiriyordu. Yirmi yıl sonra, hocasının büyük övgüsünü kazanmış, Mach'ın öğrencisi Kleinpeter, "Mach ve Heinrich Hertz'in Fiziği İlkesel Kavrayışı"* adlı makalesinde, Helmholtz'un "eskimiş" fikirlerini, Mach'ın "en yeni" felsefesinin yardımıyla şu aşağıdaki biçimde çürütüyordu. Şimdilik (temelde Helmholtz kadar tutarsız olan) Hertz'i bir yana bırakalım ve Kleinpeter'in Mach ile Helmholtz'u karşılaştırmasını görelim. Kleinpeter, bu iki yazarın ya-

* *"Archiv für systematische Philosophie", c. V, 1899, s. 163–164.*

pıtlarından çeşitli bölümler aktardıktan ve Mach'ın cisimlerin zihinsel semboller ve duyum karmaşaları oldukları yolundaki bilinen iddialarını özellikle vurguladıktan sonra şöyle diyor:

> "Eğer Helmholtz'un düşünce çizgisini izleyecek olursak, bu düşüncelerde şu temel postülatlarla karşılaşırız:
>
> 1) Dış dünyaya ait nesneler vardır.
>
> 2) Bu nesnelerin herhangi bir nedenin (gerçek olarak düşünülen bir nedenin) etkisi olmaksızın değişmeleri düşünülemez.
>
> 3) 'Neden, sözcüğünün ilk anlamıyla; değişmekte olan görüngünün ardında değişmez kalandır ya da varlıktır, yani onun hareketinin maddesi ve yasasıdır, güçtür.'" (Kleinpeter'in Helmholtz'dan aktarması.)
>
> 4) Bütün görüngüleri mantıki bir kesinlikle ve belirlilikle nedenlerden türetmek mümkündür.
>
> 5) Bu amaca ulaşma, nesnel doğruya sahip olmaya eşdeğerdir, nesnel doğruya varılması [Erlangung] böylece mümkün kabul edilmiştir." (s. 163)

Bu varsayımlardaki çelişkilerin ve bu çelişkilerin yarattığı çözümlenmez sorunların isyan ettirdiği Kleinpeter, Helmholtz'un bu görüşlere kesenkes bağlı kalmadığı ve zaman zaman "Mach'ın madde, güç, neden vb. sözcüklerine verdiği salt mantıksal anlamı hatırlatan deyimler" kullandığını yazıyor.

> "Mach'ın o kadar açık, o kadar güzel sözlerini hatırlarsak, bunun" (Helmholtz'un tatmin edici gelmemiş olmasının) "nedenini bulmak güç olmaz. Kütle, güç vb. sözcüklerine verilen yanlış anlamlar, Helmholtz'un bütün düşünce düzeninin hastalığının nedenidir. Bunlar yalnızca kavramlar ve hayalimizin ürünü olan şeylerdir, düşüncenin dışında var olan gerçekler değil. Biz böyle şeyleri bilecek konumda bile değiliz. Yetkin olmayışları yüzünden, duyumlarımızın gözlemlerinden kesenkes tek olarak belirlenmiş bir tek sonuç bile çıkarabilme yeteneğinden genel olarak yoksunuz. Örneğin, belli bir göstergeye bakarak [durch Ablesen einer Skala] belirli bir rakam elde edeceğimizi hiçbir zaman ileri süremeyiz; her zaman, belli sınırlar içinde, gözlem olgularıyla aynı ölçüde bağdaşan sonsuz sayıda rakam olanağı vardır. Bizim

dışımızda bulunan herhangi bir gerçek şeyin bilgisine sahip olmak, bizim için olanaksızdır. Bunu yapabileceğimizi ve gerçekliği tanıyabileceğimizi varsaysak bile, onlara mantığın yasalarını uygulamaya hiçbir hakkımız olamaz, çünkü mantık yasaları *bizim* yasalarımız olduklarından, ancak *bizim* kavramlarımıza, *bizim* düşüncemizin ürünlerine uygulanabilirler" (italikler Kleinpeter'indir). "Olgular arasında mantıklı bir bağlantı yoktur, yalnız basit bir birbirini izleme vardır; söz götürmez yargılar burada anlaşılmaz şeylerdir. Şu halde, bir olgunun bir başkasının nedeni olduğunu olumlamak yanlıştır; ve Helmholtz'un bu anlayış üzerine kurulmuş her çıkarsaması böylece suya düşer. Nihayet, yalnızca bizim duyularımızın yapısı nedeniyle değil, aynı zamanda, insan olarak biz (Wir als Menschen) bizden bütünüyle bağımsız olarak var olan herhangi bir şey konusunda genel olarak bir düşünceye sahip olamayacağımız için de, nesnel doğruya, yani her türlü özneden bağımsız olarak var olan doğruya ulaşmak olanaksızdır." (s. 164)

Okurun da gördüğü gibi, bizim Machçı öğrencimiz, hocasının ve kendini bir Machçı kabul etmeyen Bogdanov'un gözde deyimlerini yineleyerek Helmholtz'un felsefesini, idealist bir görüş açısından, tamamen reddediyor. Semboller teorisi, onu önemsiz ve belki de materyalizmden rastlantısal bir sapma olarak gören bu idealist tarafından özel olarak ötekilerden ayrı tutulmuyor bile. Ama Kleinpeter, Helmholtz'u, "fizikçilerin çoğunluğunun hâlâ paylaştıkları" "geleneksel fizik görüşlerinin" (s. 160) bir temsilcisi sayıyor.

Özet olarak, görüyoruz ki, Plehanov, materyalizm açıklamasında açık bir yanılgıya düşmüştür; Bazarov ise işi iyice karıştırmıştır, materyalizmle idealizmi aynı kefeye koymuş ve "semboller teorisine" ya da "hiyeroglifli materyalizme" karşıt olarak "duyu tasarımlarının bizim dışımızdaki gerçekliğin ta kendisi olduğu" idealist saçmasını ileri sürmüştür. Materyalistler, Kant'tan olduğu kadar Kantçı Helmholtz'dan da sola, Machçılar ise sağa gitmişlerdir.

7— Dühring'e İki Tür Eleştiri Üzerine

Materyalizmin Machçılar tarafından inanılmaz çarpıtılmasının ilginç bir başka özelliğini kaydedelim. Her ne kadar Engels kendisini

kesin olarak Büchner'den ayırmış olsa da, Valentinov, Marksistleri güya Plehanov'la aralarında büyük benzerlikler olan Büchner'le karşılaştırarak haklarından geleceğini düşünüyor. Aynı soruna bir başka yönden yaklaşan Bogdanov, "alışıldığı üzere belli bir horgörü ile sözü edilen doğa bilginlerinin materyalizmi"ni savunurmuş görünüyor ("Ampirio-monizm", III. kitap, s. X) Valentinov ve Bogdanov, her ikisi de, bu konuda bağışlanmaz bir bulanıklığa düşüyorlar. Marx ve Engels, her zaman kötü sosyalistlerden "horgörü ile söz ederlerdi", ama bundan, onların sosyalizmin doğru öğretisini istedikleri sonucu çıkar, sosyalizmden burjuva görüşlerine kayma değil. Marx ve Engels, her zaman ***kötü*** materyalizmi (özellikle anti-diyalektik olanı) mahkûm ettiler, ama, bunu, daha yüksek, daha gelişmiş, diyalektik ***materyalizm*** açısından yaptılar, Humecu ya da Berkeleyci görüş açısından değil. Marx, Engels ve Dietzgen, kötü materyalistlerle tartışmayı, onları ikna etmeyi ve yanlışlarını düzeltmeyi isterlerdi; Humecular ve Berkeleycilere gelince, Mach ve Avenarius'a gelince; onlar üzerine konuşmayı bile gerekli görmezlerdi; onların ***tüm*** yönelimi hakkında daha da aşağılayıcı bir tek değinmeyle yetindiler. Onun için bizim Machçıların Holbach ve ortaklarına karşı, Büchner ve ortaklarına karşı, o sonu gelmez yüz buruşturmaları, o yapmacıkları, bütün Machizmin, materyalizmin temellerinden tümden saptığını örtmek; Engels'e karşı dürüst ve açık bir tutum takınmak korkusunu gizlemek, halkın gözünü küllemek çabasından başka hiçbir şey değildir.

Engels'in "Ludwig Feuerbach"ının ikinci bölümünün sonunda yaptığından daha açık ve kesin bir biçimde, 18. yüzyıl Fransız materyalizmi üzerine, Büchner, Vogt ve Moleschott üzerine düşünce açıklamak gerçekten güçtür. Düşüncesini kasıtlı olarak değiştirip bozmak ***istemedikçe*** Engels'i anlamamak ***olanaksızdır***. Bu bölümde, materyalizmin bütün okullarını tüm idealist ***kamptan,*** genel olarak tüm Kantçılık ve Humeculuktan nelerin ***temel*** olarak ayırdığını açıklayan Engels, Marx ve ben materyalistiz diyor. Ve Engels, herhangi bir materyalist okulun şu ya da bu yanlışı yüzünden materyalizmi reddeden ***Feuerbach'ı bir tür korkaklıkla,*** düşünce hafifliğiyle ***suçlar***. Engels,

Feuerbach "materyalizm işportacılarının (Büchner ve ort.) öğretileri ile genellikle materyalizmi karıştırmamalıydı" der (s. 21). Ancak gerici Alman profesörlerini okuyarak ve onların öğretilerini gözü kapalı okuyup kabul eden çürümüş kafalar, Engels'in Feuerbach'a yönelttiği ***böylesine*** suçlamaların niteliğini ***yanlış anlayabilirler***.

Engels çok açık bir biçimde, Büchner ve ortaklarının "hiçbir şekilde hocalarının sınırlarını aşamadıkları", yani 18. yüzyıl materyalizmini aşamadıklarını, ***ileriye doğru bir tek adım*** atmadıklarını söylüyor. Ve işte bunun için ve ***yalnızca bunun içindir*** ki, Engels, Büchner ve ortaklarını paylamıştır; bilisizlerin sandığı gibi, materyalizmlerinden ötürü değil, materyalizmi ***ilerletmemiş*** olduklarından ötürü, (materyalizmin) "***teorisini daha ileriye götürmeyi kendileri için birazcık olsun iş edinmemiş oldukları***" için paylamıştır. (s. 21) Engels'in Büchner ve ortaklarına yönelttiği ***tek*** kınama budur. Engels bu konuda 18. yüzyıl Fransız materyalistlerinin ***üç*** temel "kısıtlılığını" [Beschränktheit], Marx ve Engels'in kendilerini kurtardıkları, ama Büchner ve ortaklarının kurtulmayı başaramadıkları kısıtlılıkları ***birer birer*** sıralıyor. Birinci kısıtlılık: eski materyalistler "mekanikçi" bir anlayıştaydılar, ***şu anlamda*** ki, "kimyasal ve organik doğanın süreçlerine yalnız mekanik ölçütünü uyguluyorlardı (s. 19). Bundan sonraki bölümde Engels'in bu sözlerinin yanlış anlaşılmasının, nasıl bazı kişilerin yeni fizik yoluyla idealizme yönelmelerine yol açtığını göreceğiz; Engels, ***mekanikçi*** materyalizmi, idealist eğilimdeki (ya da Machçı eğilimdeki) "en yeni" fizikçilerin ona yükledikleri nedenlerle suçlamıyor. İkinci kısıtlılık: eski materyalistlerin anlayışları, ***felsefelerinin anti-diyalektik olması*** nedeniyle metafizikti. Bu kısıtlılık: Büchner ve ortaklarının olduğu kadar, bizim Machçıların da özelliğidir; bizim Machçılar, daha önce de gördük, bilgi teorisine uygulanan Engels'in diyalektiğinden kesinlikle hiçbir şey anlamamışlardır (örnek: mutlak doğru ve göreli doğru). Üçüncü kısıtlılık: "yukarıda" toplumsal bilimler alanında idealizmin "el üstünde" tutulması, tarihsel materyalizmin kavranmaması.

Engels, bu üç "kısıtlılığı", sorunu kestirip atan bir açıklıkla sıraladıktan ve açıkladıktan sonra (s. 19-21) ***hemen*** ekliyor: Büchner ve ortakları "***bu kısıtlılıkları***" aşamadılar.

Yalnızca bu nedenlerle, ve ***yalnızca*** bu ölçüler içindedir ki, Engels, 18. yüzyıl materyalizmini ve Büchner ve ortaklarının öğretisini reddeder! Materyalizmin ABC'sine dahil (Machçılar tarafından değiştirilip bozulan) bütün sorunlarında, Marx ve Engels ile bütün bu eski materyalistler arasında ***hiçbir fark yoktur ve olamaz***. Batı Avrupalı öğretmenleri ve düşünce ortakları için, Mach ve ortaklarının çizgisiyle materyalistlerin çizgisi arasında köklü fark genel olarak çok açık olduğuna göre, bu apaçık soruna bulanıklık getirenler yalnızca bizim Rus Machçıları olmuştur. Bizim Machçılarımız, Marksizmden kopuşlarını ve burjuva felsefesi kampına iltihaklarını "Marksizmde yapılan ufak-tefek düzeltmeler" olarak satabilmek için, sorunu karıştırmak, içinden çıkılmaz hale getirmek zorundaydılar.

Dühring'i alalım. Engels'in onun hakkındaki değerlendirmesinden daha aşağılayıcısını düşünmek zordur. Ama bakın Mach'ın "devrim yapan felsefesi"ni öven ***Leclair, Engels'le aynı zamanda Dühring'i nasıl eleştiriyordu.*** Leclair'e göre, Dühring,

> "duyumun, genellikle bilincin ve aklın her faaliyeti gibi, hayvansal organizmanın bir salgısı, bir işlevi, yüce bir çiçeği, toplu bir etkisi vb. olduğunu kaçamaksız, dosdoğru açıklayan" ("Der Realismus usw.", *1879, s. 23/24*)

materyalizmin "***aşırı sol***"unu temsil eder.

Engels'in Dühring'i eleştirmesi bunun için midir? Hayır. Engels, bu konu üzerinde bütün materyalistlerle olduğu gibi Dühring'le de ***tam görüş birliğinde*** idi. Dühring'i, taban tabana karşıt bir açıdan, yani onun materyalizminin tutarsızlıkları yüzünden, kapıyı fideizme aralık bırakan idealistçe kuruntuları yüzünden eleştirdi.

> "Doğa, düzenli bir biçimde uyumlu görüşler üreterek şeylerin akışı konusunda gerekli bilgiyi yaratmak için, düşünen varlıkların hem içinde, hem de dışında bizzat çalışır."

Leclair, Dühring'in bu sözlerini aktararak, bu materyalist anlayışa, materyalizmin bu "kaba metafiziğine", onun kurduğu "tuzağa" vb., vb. kudurmuşcasına saldırıyor (s. 159-163).

Engels'in Dühring'i eleştirmesi bunun için midir? Hayır. *Engels* her çeşit tumturaklı sözlerle alay ederdi, ama bilinç tarafından yansıtılan doğanın nesnel yasalarının tanınması konusunda, başka her materyalistle olduğu gibi ***Dühring'le de kesinlikle uyuşuyordu.***

> "Düşünce kendi dışındaki her şeyden daha yüksek bir gerçeklik biçimidir..." "Felsefede bir temel görüş, maddi olarak gerçek dünyanın, bilinç belirtileri gruplarından bağımsızlığı ve ayrılığıdır."

Leclair, Dühring'in bu sözlerini ve aynı zamanda gene Dühring'in Kant'a ve başkalarına karşı saldırılarını aktararak, onu, "metafiziğe" (s. 218-222) batmak ve "metafizik dogma"yı kabul etmekle suçluyor.

Engels'in Dühring'i eleştirmesi bunun için midir? Hayır. Dünyanın zihinden bağımsız olarak varlığı konusunda, Kantçıların, Humeculların, Berkeleycilerin vb. bu doğru'dan gösterdikleri her sapmanın yanlış olduğu konusunda, Engels'in başka her materyalistle olduğu gibi Dühring'le de görüş birliği tamdı. Eğer Engels. Leclair'in Mach ile kolkola Dühring'i ***hangi açıdan*** eleştirdiğini görmüş olsaydı, Dühring'e yönelttiklerinden ***yüz kat*** daha aşağılayıcı sıfatları bu iki felsefi gericiye layık görürdü. Dühring, Leclair için, zararlı gerçekçiliğin ve materyalizmin cisimleşmesiydi (aynı zamanda bkz. "Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie", 1882, s. 45). Mach'ın hocası ve omuzdaşı W. Schuppe, 1878'de, Dühring'i "hayali gerçekçilik" ile [Traumrealismus]* suçluyordu ve böylece Dühring'in bütün idealistler hakkında kullandığı "hayali idealizm" suçlamasından öç alıyordu. Engels'e göre ise, ***tersine,*** materyalist olarak Dühring ne ***yeteri kadar sağlam,*** ne yeteri kadar açık, ne de yeteri kadar tutarlı idi.

---

* *Dr. Wilhelm Schuppe, "Erkenntnistheoretische Logik", Bonn 1878, s. 56*

Marx, Engels ve Dietzgen de, materyalizmin genellikle ilerici aydınlar arasında ve özellikle de işçi çevrelerinde ağır bastığı bir çağda felsefe arenasına çıktılar. Şu halde dikkatlerini, eski düşüncelerin yinelenmesine değil de, materyalizmin ciddi bir teorik ***gelişme*** göstermesine onun tarihe uygulanmasına, yani materyalist felsefenin ***ta yukarılara kadar tamamlanıp bitirilmesine*** vermiş olmaları çok doğaldır. Bilgi teorisi alanında, kendilerini ister istemez, Feuerbach'ın yanılgılarını düzeltmekle, materyalist Dühring'in yavan düşünceleri ile alay etmekle, Büchner'in (aynı zamanda bkz. J. Dietzgen) yanlışlarını eleştirmekle, işçi çevrelerinde en çok tanınan ve en yaygın yazarların ***özellikle*** yoksun oldukları şeyi, yani diyalektiği vurgulamakla ***sınırladılar.*** Marx, Engels ve J. Dietzgen, işportacıların düzinelerle kitapta bas bas bağırdıkları materyalizmin herkesçe bilinen doğruları konusunda endişe etmiyorlardı, ama bütün dikkatlerini, bu bilinen doğruların vulgarize edilmemesine, aşırı basitleştirilmemesine, bunların düşünce durgunluğuna yol açmamasına ("aşağıda materyalizm, yukarıda idealizm"), idealist istemlerin, Hegel'ci diyalektiğin —bu meydan horozları Büchner'ler, Dühring'ler ve ortaklarının (Leclair, Mach, Avenarius ve ötekiler de dahil) mutlak idealizmin gübre yığınlarından seçip almayı beceremedikleri bu gerçek incinin— ***değerli*** meyvelerinin unutulmamasına verdiler.

Engels ve J. Dietzgen'in felsefe üzerine çalışmalarının tarihi koşulları biraz olsun somut olarak gözönünde tutulduğunda, bu yazarların, materyalizmin herkesçe bilinen doğrularını ***savunmaktan*** çok, neden bu doğruların basitleştirilerek yaygınlaştırılmasından ***kendilerini ayırdıkları*** çok iyi anlaşılır. Aynı şekilde, Marx ve Engels, siyasi demokrasinin temel istemlerini savunmaktan çok, kendilerini bu istemlerin vulgarizasyonundan ayırmakla ilgilenmişlerdir.

Ancak felsefi gericilerin öğrencileri bu durumu "farkedemezler" ve okurlarına durumu, materyalist olmanın ne anlama geldiğini Marx ve Engels bilmiyorlardı demeye getirecek şekilde sunabilirlerdi.

BEŞİNCİ BÖLÜM

DOĞA BİLİMLERİNDE EN YENİ DEVRİM VE FELSEFİ İDEALİZM

"Die Neue Zeit" dergisi, bir yıl önce, Josef Diner Dénes'in "Marksizm ve Doğa Bilimlerinde En Yeni Devrim" adlı bir makalesini yayınladı (1907, No. 52, s. 859). Bu makalenin eksiği, "modern" fizikten çıkartılan bilgi-teorik vargılardan habersiz olmasıdır ve şimdiki halde bizi özellikle ilgilendiren de bunlardır. Ama işte tam da bu kusur nedeniyle, yazarın görüşü ve vargıları, bizim özel olarak ilgimizi çekiyor. Josef Diner-Dénes, bu satırların yazarı gibi, bizim Machçıların çok yüksekten horgörü ile baktıkları "sıradan Marksistlerin" görüşünü benimsiyor. Örneğin Bay Yuşkeviç

> "genel olarak ortalama sıradan Marksist, kendini bir diyalektik materyalist olarak adlandırıyor" diyor (kitabının 1. sayfasında).

Ve şimdi bu sıradan Marksist J. Diner-Dénes'in kişiliğinde, doğa bilimlerinde, özellikle de fizikte en son bulguları (X ışınları, Becquerel ışınları, radyum, vb.) *dolaysız olarak* Engels'in "Anti-Dühring"i ile karşılaştırıyor. Bu karşılaştırma, onu hangi sonuca götürüyor?

> "Doğa bilimlerinin en değişik alanlarında", diye yazıyor J. Diner-Dénes, "yeni bilgiler kazanıldı; bütün bu bilgilerin hepsi, Engels'in açıklığa kavuşturmaya çalıştığı şu tek noktaya varıyorlar: doğada, 'uzlaşmaz çelişkiler, zorla saptanmış ayrılıklar ve sınır çizgileri yoktur',. Eğer doğada çelişki ve ayrılıklarla karşılaşılıyorsa, bu yalnızca bizim doğanın içine onların değişmezliğini ve mutlaklığını sokmuş olmamızdan ötürüdür."

Örneğin, ışık ve elektriğin bir ve aynı doğa gücünün dışavurumları olduğu bulunmuştur. Kimyasal afinitenin [*ilgi*, alaka —ÇN] elektriksel süreçlere indirgenmeleri gün günden daha olası olmaktadır. Dünyanın birliği ile alay edermişçesine kimyanın her gün sayıları artmakta olan "parçalanmaz ve bölünmez" elementleri, parçalanabilir ve

bölünebilir olduklarını ortaya koymaktadırlar. Radyum elementi, helyum elementine dönüştürülmüştür.

> "Nasıl ki, doğanın bütün güçleri bir tek güce indirgenmişse, bu bilgi sonucu doğadaki bütün tözler de ***bir töze*** indirgenmiştir." (İtalikler Diner-Denes'indir.)

Yazar, atoma yalnızca bir esir yoğunlaşması gibi bakan bir yazarın görüşünü aktararak, düşüncelerini şöyle açıklıyor:

> "Engels'in otuz yıl önce, hareket maddenin var oluş biçimidir, şeklindeki sözünü, bu nasıl da parlak bir biçimde doğrulamaktadır." "Doğanın bütün görüngüleri harekettir ve bunların arasındaki bütün ayrılık, biz insanların, bu hareketi yalnızca farklı biçimlerde algılamamız olgusunda yatar... Engels'in söylemiş olduğu da tastamam budur. Tıpkı tarih gibi, doğa da hareketin diyalektik yasasına uyar."

Öte yandan, hiç kimse, materyalizmi çürüttüğü, vb. vb. söylenen yeni fiziğe yapılmış cafcaflı atıflarla yüzyüze gelmeksizin, herhangi bir Machçı yazına ya da Machizme değinemez. Bu atıfların ciddi olup olmadıkları ayrı bir sorundur. Ama gerçek şu ki, yeni fizik ya da daha çok bu yeni fiziğin belli bir okulu ile Machizm ve çağdaş idealist felsefenin öteki çeşitleri arasındaki sıkı ilişkilerin varlığı hiç kuşkusuzdur. Machizmi, bu ilişkileri reddederek, Plehanov'un yaptığı gibi tahlil etmek, diyalektik materyalizmin özüyle alay etmektir, ya da daha doğrusu, Engels'in yöntemindeki özü, Engels'teki şu ya da bu söze feda etmek demektir. Engels açıkça şöyle diyor:

> "doğa bilimleri alanında" (ve daha da önemlisi insanlık tarihinde) "çığır açan her buluşla, materyalizm, biçimini değiştirmelidir" ("Ludwig Feuerbach", s. 19,).

Böylece, Engels'in materyalizminin "biçim"inin revizyonunun, onun doğa felsefi önermelerinin revizyonunun, "revizyonizm" terimindeki benimsenmiş anlamla hiçbir ilgisi yoktur; tam tersine, bu, Marksizmin temel bir gereğidir. Biz, Machçıları, böylesine bir revizyon yapmalarından ötürü değil, materyalizmin yalnız biçimini eleştiriyorlarmış gibi görünerek onun ***özüne*** ihanet eden ve sorunla ilgili olarak

örneğin Engels'in "hareketsiz madde düşünülemez" ("Anti-Dühring", s. 50*) şeklindeki tartışma götürmez, son derece önemli önermelerine doğrudan, açık yüreklilikle, kesin olarak değinme konusunda en ufak bir çaba göstermeksizin, gerici burjuva felsefesinin temel önermelerini benimseyen *saf revizyonist* aldatmacalarından ötürü eleştiriyoruz.

Gayet tabii ki, biz en yeni fizikçilerin belirli bir okulu ile felsefi idealizmin yeniden doğuşu arasındaki ilişkilerin incelenmesinde, fiziğin özgün teorileri ile uğraşma eğiliminden uzağız. Biz, yalnızca bazı belli önermelerden ve herkesçe bilinen bulgulardan çıkartılan bilgi-teorik sonuçlarla igileniyoruz. Bu bilgi-teorik sonuçlar o kadar zorlayıcıdırlar ki, birçok fizikçi onlara değinmek zorunda kalıyor. Üstelik gene daha şimdiden, fizikçiler arasında çeşitli yönelimler ve belirli okullar, bu temel üzerinde oluşmaya başlıyor. Bize düşen iş, bu akımlar arasındaki özsel ayrılıkların ne olduğunu, ve bu akımların felsefenin temel çizgileri ile ilişkilerini tam bir şekilde ortaya koymaktan ibarettir.

1 — Modern Fiziğin Bunalımı

Ünlü Fransız fizikçisi Henri Poincare, "*Bilimin Değeri*" adlı yapıtında, fizikte "ciddi bir bunalımın belirtilerinin" mevcut olduğunu söylüyor ve bütün bir bölümü (Bölüm VIII, s. 171) bu bunalıma ayırıyor. Bu bunalım, "radyumun, bu büyük devrimcinin", enerjinin sakınımı ilkesinin temellerini sarsıyor olması olgusundan ibaret değildir. "Bütün öteki ilkeler de aynı ölçüde tehlikededir." (s. 180) Örneğin Lavoisier ilkesi, ya da kütlenin sakınımı ilkesi de, maddenin elektron teorisi ile temelden sarsılmıştır. Bu teoriye göre, atomlar, elektron denilen ve "esir dediğimiz bir ortam içinde yüzen" pozitif ve negatif elektrik yüklü çok küçük parçacıklardan oluşmuştur. Fizikçilerin deneyleri, elektronların hızlarını ve kütlelerini (ya da onların kütlelerinin elektrik yükü ile ilişkisini) hesaplamada gerekli olan verileri sağlamaktadır. Bu hızın, ışığın hızıyla (saniyede 300 000 kilometre) karşılaştırılabileceği ortaya çıkmıştır, örneğin ışığın hızının üçte birine ulaşmaktadır. Bu

* *Bkz. Fr. Engels, "Bay Eugen Dühring Bilimi Alt Üst Ediyor", 1934, s. 45. —**Alm. Red.***

koşullar altında elektronun kütlesinin iki katı bir kütle gözönüne alınmak zorundadır; çünkü birincisi, elektronun kendi kütlesinin, ikincisi ise esirin kütlesinin süredurumunu [Trägheit: atalet, hareketsizlik —ÇN] aşmak zorunluluğu bunu gerektirmektedir. Birinci kütle, elektronun gerçek ya da mekanik kütlesi, ikinci kütle, "esirin süredurumunu temsil eden elektrodinamik kütledir". Şimdi birinci kütlenin sıfıra eşit olduğu çıkmıştır ortaya. Elektronun bütün kitlesi, ya da hiç değilse negatif elektronlarınki, kökeninde, tümüyle ve yalnızca elektro-dinamiktir. Kütle, kaybolmaktadır. Mekaniğin temelleri havaya uçurulmaktadır. Aynı şekilde Newton ilkesi, etki ile tepkinin eşitliği temelden sarsılmaktadır vb..

Poincaré, fiziğin eski ilkelerinin "yıkıntıları" ile, "ilkelerde bir çözülüp yıkılma" ile karşı karşıyayız diyor. Poincaré, ilkelerden bütün bu kuraldışıların, son derece küçük büyüklükler için sözkonusu olduğuna işaret ediyor, eski ilkelerin temellerinin sarsılmasına karşı koyan öteki sonsuz derecedeki küçüklükleri henüz tanımıyor olabiliriz. Dahası, radyuma çok seyrek rastlanır. Ama herhalde, bir "***kuşku dönemine***" vardık. Yazarın bu "kuşku dönemi"nden hangi bilgi-teorik sonuçlar çıkardığını daha önce görmüştük:

> "bize mekân ve zaman kavramlarını kabul ettiren doğa değildir, onu doğaya kabul ettiren biziz"; "düşünülmemiş her şey, en saf yokluktur".

Bu vargılar idealist vargılardır. En temel ilkelerin çöküşü, bu ilkelerin, doğanın kopyaları, fotoğrafları olmadıklarını, insan bilinciyle ilişki içerisindeki dışsal bir şeyin resimleri olmadıklarını, ama onun bilincinin ürünleri olduklarını göstermektedir (Poincaré'nin düşünceleri bu yöndedir). Poincaré bu vargıları, ne tutarlı bir biçimde geliştiriyor, ve ne de esas olarak sorunun felsefi yönüyle ilgileniyor. Felsefe sorunlarıyla ilgilenen Fransız yazarı Abel Rey, "Modern Fizikçilerin Fizik Teorileri" (Abel Rey, "La Théorie de la physique chez les physiciens contemporains", Paris, F. Alcan, 1907) adlı kitabında bunun üzerinde ayrıntılarıyla duruyor. Bu yazarın kendisinin de bir pozitivist, yani şaş-

kın ve yarı Machçı olduğu doğrudur, ama böyle oluşunun bu halde bazı yararları bile vardır, çünkü bizim Machçılarımızın putlarına "iftira" etmek istediğinden kuşkulanılamaz. Felsefi kavramların ve özellikle materyalizmin doğru bir tanımını yapmak sözkonusu olduğunda Rey'e güvenilemez, çünkü kendisi de bir profesördür ve profesör olması sıfatıyla, materyalistlere karşı tam bir horgörü ile doludur (öte yandan, onun ayırıcı özelliği, materyalist bilgi teorisi konusunda tam bir bilisizlik içinde olmasıdır). Bir Marx, bir Engels, sıradan kişiler, söylemeye hiç gerek yok, böyle "bilim adamları" için mevcut değillerdir. Buna karşılık, Rey, Fransızcada olduğu kadar İngilizce ve Almancada da bu konu üzerine yazılmış bulunan zengin yazını da (Ostwald ve özellikle Mach'ı) dikkatle ve özene bezene özetler; onun için sık sık onun yapıtına başvuracağız.

Yazar diyor ki, genellikle filozofların ve aynı zamanda, çeşitli nedenlerle kendilerini genel olarak bilimin eleştirisine vermek isteyenlerin hepsinin, şu sırada dikkatlerini en çok çeken şey fiziktir.

> "Fizik alanındaki bilgilerin sınırları ve değeri incelenerek, aslında, pozitif bilimin geçerliliği ve nesneyi tanıyabilme olanağı eleştiriliyor." (s. I-II.)

"Modern fiziğin bunalımından" şüpheci sonuçlar çıkarmakta acelesi var herkesin (s. 14). Peki ama bu bunalımın özü nedir? XIX. yüzyılın ilk üçte ikisinde fizikçiler temel konularda görüş birliği içinde idiler.

> "[O sıralar —ÇN] doğanın salt mekanik bir açıklamasına inanılır; fiziğin, karmaşık bir mekanik, yani molekül mekaniğinden başka bir şey olmadığı varsayımı üzerinde durulur. Ancak, fiziği mekaniğe indirgemek için kullanılan yöntemler üzerinde ve mekanikçiliğin ayrıntıları üzerinde ayrılık vardır.
>
> Bugün, fizik-kimya bilimlerinin sundukları görünüm tamamıyla değişmiş gibi görünmektedir. Aşırı uyuşmazlıklar, yalnız ayrıntılarda değil, başı çeken ve temel düşüncelerde de genel görüş birliğinin yerini almıştır. Her bilim adamının kendine özgü eğilimleri olduğunu söylemek abartma olursa da, şunu da saptamak gerekir ki, sanat gibi, bilimin ve özellikle fiziğin de çok kez birbirinden uzak, zaman zaman da

birbirine tamamen karşıt ve hatta birbirine düşman sonuçlara varan sayısız okulları vardır...

Buradan, modern fiziğin bunalımı denen şeyin anlamı ve kapsamı konusunda bir yargıya varılabilir.

Geleneksel fizik, 19. yüzyılın yarısına dek, bir madde metafiziğine ulaşabilmek için sadece fiziği genişletmenin yeterli olacağını sanıyordu. Bu fizik, kendi teorilerine ontolojik [varlıkbilimsel —ÇN] bir anlam veriyordu. Ve teorilerinin hepsi mekanikçi teorilerdi. "Geleneksel mekanikçilik" (bu sözcükler Rey tarafından özel bir anlamda kullanılıyor ve fiziği mekaniğe indirgeyen görüşlerin tümünü belirtiyor), "demek ki, deneyim sonuçlarının üzerinde ve ötesinde, maddi dünyanın *gerçek* bilgilerini temsil ediyordu. Bu, deneyimin varsayılı bir ifadesi değildi, bir dogmaydı..." (s. 16)

Burada saygıdeğer "pozitivist"in sözünü kesmek zorundayız. Açıkçası, o, şeytanın (burada materyalizmin) adını ağzına almadan, geleneksel fiziğin materyalist felsefesini anlatıyor bize. Materyalizm, bir Hume'cuya, bir metafizik, bir doğma, deneyimin sınırları ötesinde bir gezinti vb. olarak görünse gerektir. Hume'cu Rey, materyalizmi tanımadığından, elbette ki diyalektiği de, diyalektik materyalizm ile metafizik materyalizm arasındaki, Engels'in bu sözcüklere verdiği anlamda, ayrımı da bilmiyor. Bundan ötürü, örneğin, mutlak doğru ile göreli doğru arasındaki ilişkiler de Rey için tamamıyla karanlıktır.

"... XIX. yüzyılın bütün ikinci yarısı boyunca dile getirilen geleneksel mekanikçilik eleştirileri, mekanikçiliğin varlıkbilimsel gerçeklik önermesini zayıflatmıştır. Bu eleştiriler üzerine, 19. yüzyıl sonu felsefesinde fiziğin geleneksel hale gelen hemen hemen bir felsefi anlayışı kurulmuştur. Bilim, bu anlayışa göre, artık sembolik bir formül, açıklamanın" (işaretlemenin, repérage, işaretler yaratmanın, özelliklerin, sembollerin) "bir aracı idi, ve bu açıklama aracı okullara göre değiştiğinden, kısa zamanda, bunun, işaretlenmek üzere" (sembolize edilmek için) "önceden insanlar tarafından yaratılan (façonné şeyden başkasını göstermediği anlaşıldı. Bilim, hiçbir şeyden haberi olmayanlar için bir sanat eseri, faydacılar için bir sanat eseri haline geldi: haklı olarak, genellikle bilimin olabilirliğinin yadsınması biçiminde yorumlanabilecek görüşlerdi bunlar. Doğayı etkilemek için salt yapay bir araç, salt faydacı bir teknik olan bir bilim, kendisini bilim olarak adlandırma hakkına sahip değildir. Bilimin doğayı etkilemek için yapay

bir araçtan başka bir şey olmadığını söylemek, sözcüğün tam anlamıyla bilimi yadsımak demektir.

Geleneksel mekanikçiliğin başarısızlığı, ya da daha doğrusu mekanikçiliğin uğramış olduğu eleştiri, bilimin kendisinin de çöktüğü önermesine yol açtı. Yalnızca ve yalnızca geleneksel mekanikçiliğe bağlı kalmak olanaksız olduğundan, bilimin olanak dışı olduğu sonucu çıkarıldı." (s. 17)

Ve yazar şu soruyu soruyor:

"Fiziğin bugünkü bunalımı bilimin evriminde geçici ve dışsal bir kaza mıdır, yoksa bilim birdenbire olduğu yerde geri dönüyor ve şimdiye kadar izlediği yolu kesin olarak bırakıyor mu... ?" (s. 18)

"... Eğer, tarihte esas olarak kurtarıcılık yapmış olan fiziksel ve kimyasal bilimler, onları ancak teknik bakımdan yararlı reçeteler haline indirgeyen, ama doğanın bilinmesi açısından bütün anlamından yoksun bırakan bir bunalımla çökecek olursa, sonuç, hem mantık sanatında ve hem de düşünceler tarihinde tam bir devrimi gerekli kılar. Fizik bütün eğitsel değerini yitiriyor; temsil ettiği pozitif bilim anlayışı yanlış ve tehlikeli hale geliyor."

Bilim yalnızca pratik reçeteler sunabilir, gerçek bilgiyi değil.

"Gerçeğin bilgisi, aranmalı ve başka araçlarla verilmelidir... Kişinin başka bir yol tutturması ve öznel bir sezgiye, mistik bir gerçeklik duyusuna, tek sözcükle gizeme, bilim tarafından yoksun kılındığı sanılan bütün o şeylere dönmesi gerekiyor." (s. 19)

Yazar, bir pozitivist olarak, böyle bir düşüncenin yanlış olduğuna inanıyor ve fizikteki bunalımı geçici sayıyor. Daha ilerde, Rey'in, Mach, Poincaré ve ortaklarını bu çeşit görüşlerden nasıl arındırdığını göreceğiz. Şimdilik, "bunalım"ı ve önemini saptamakla yetinelim. Rey'in yukarıda aktarılan son sözleri, bu bunalımdan hangi gerici unsurların yararlandığını ve bunu derinleştirdiğini çok iyi gösteriyor. Rey, kitabının önsözünde açıkça diyor ki,

"XIX. yüzyıl sonunun fideist ve anti-aydın [antiintelektualistische —ÇN] hareketi, modern fiziğin genel anlayışı üzerine kurulma" (s. II)

çabasındadır.

Fransa'da, imanı aklın üzerinde bir yere koyanlara fideist (Latin-

ce fides'ten gelme: iman) deniyor. Anti-aydın, aklın haklarını ve iddialarını yadsıyanlara deniyor. Böylece, felsefe açısından, "modern fizikteki bunalımın" özü şudur: Eski fizik, kendi teorilerine "maddi dünyanın gerçek bilgisi", yani nesnel gerçekliğin bir yansıması olarak bakıyordu. Oysa, fiziğin yeni akımı, bu teorilerde, pratik bir yararın sembollerini, işaretlerini, pratik için özelliklerini görüyor yalnızca. Yani bizim zihnimizden bağımsız ve onun yansıttığı nesnel bir gerçekliğin varlığını yadsıyor. Eğer Rey, doğru bir felsefe terminolojisi kullansaydı, şöyle diyecekti: Eski fiziğin, kendiliğinden benimsenmiş olduğu materyalist bilgi teorisi, yerini, agnostik ve idealist bilgi teorisine bırakmıştır, bundan da, idealistlere ve agnostiklere rağmen, fideizm yararlanıyor.

Ama Rey, *bunalımı oluşturan bu değişmeyi*, *bütün yeni fizikçiler, bütün eski fizikçilerin karşısındaymış gibi sunmuyor*. Hayır. Rey, modern fizikçilerin bilgi-teorik eğilimlerine göre üç okula bölündüklerini gösteriyor: energetik ya da konseptüalist (conceptuelle —concept kelimesinden— salt kavram) okul; fizikçilerin büyük çoğunluğunun hâlâ desteklemekte olduğu mekanikçi ya da yeni-mekanikçi okul; ikisi arasında bulunan eleştirici okul. Mach ve Duhem birinci okuldan; Henri Poincaré üçüncüsünden; eski fizikçilerden Kirchhoff, Helmholtz, *Thomson (Lord Kelvin)*, *Maxwell*, *ve yeni* fizikçilerden Larmor ve Lorentz ise ikinci okuldandır. Rey'in şu aşağıdaki sözlerinden, bu *iki* temel eğilim (üçüncü okul, bu ikisi arasında olup, bağımsız değildir) arasındaki öze ilişkin ayrım açıkça görülebilir:

> "Geleneksel mekanikçilik, maddi bir dünya sistemini oluşturdu." Geleneksel mekanikçiliğin maddenin yapısı öğretisi, "nitel olarak türdeş ve özdeş ögeler"e dayanıyordu; ve ögeler "değişmez ve nüfuz edilemez" vb. olarak görülüyordu. Fizik, "*gerçek* malzemeden, *gerçek* bir harç kullanarak *gerçek* bir yapı kurdu. Fizikçinin elinde *maddi ögeler*, onların hareketlerinin *nedenleri* ve *biçimleri*, ve onların hareketlerinin *gerçek* yasaları vardı." (s. 33-38) "Fiziğin bu görüşlerindeki değişmeler, her şeyden önce teorilerin varlıkbilimsel değerlerinin reddinden ve fiziğin görüngübilimsel [phänomenologische] özelliğinin abartılmış vurgulanmasından ibarettir." Konseptüalist anlayış, "saf soyutlamalar" ile işler ve "madde varsayımını olabildiğince dışta tutan salt soyut bir teori araştırır." "Böylece enerji kavramı, *yeni* fiziğin altyapısını oluşturdu. Bunun içindir ki, konseptüalist fiziğe", her ne kadar

bu ad, Mach gibi konseptüalist fiziğin bir temsilcisine uygulanamazsa da, "daha çok energetik fizik denilebilmektedir" (s. 46).

Rey'in, energetik ile Mach öğretisini birbirine karıştırması, kuşkusuz, tümüyle doğru değildir; kavramlarla olan uyuşmazlığın köklülüğüne karşın, yeni-mekanikçi okulun fiziğin görüngüsel görüşüne yaklaşması konusundaki verdiği güvence de tümüyle doğru değildir (s. 48). Rey'in getirdiği yeni terminoloji, sorunu aydınlatacağı yerde bulandırıyor; bununla birlikte, okura fizikteki bunalımın bir "pozitivist" tarafından yapılmış yorumunu vermek istediğimizde, bundan kaçınmak olanaksızdır. Aslında "yeni" okulun eski öğretiye karşı muhalefeti, yukarıda verilmiş olan Kleinpeter'in Helmholtz'u eleştirisiyle, okurun da kendisini inandırabileceği gibi, tümüyle çakışmaktadır. Rey, çeşitli fizikçilerin görüşlerini sergileyerek, onların felsefe konusundaki görüşlerinin bütün bulanıklığını ve bütün kararsızlığını dile getiriyor. Çağdaş fizikteki bunalımın *özü*, eski yasaların ve temel ilkelerin altüst olmasında, zihnin dışında var olan nesnel gerçeğin yadsınmasında, yani idealizmin ve agnostisizmin, materyalizmin yerini almasında yatmaktadır. "Madde kayboldu": bu bunalımı yaratmış olan birçok özel sorunlara ilişkin, temel ve ona özgü güçlük işte böyle ifade edilebilir. Şimdi biz de bu güçlük üzerinde duracağız.

2 — "Madde Kayboldu"

Kullanıldığı gibi aktarılan bu deyim, modern fizikçilerin en son buluşlar konusundaki tanımlamalarında aynen geçiyor. Örneğin "Bilimin Evrimi" adlı kitabında L. Houllevigue, maddenin yeni teorilerini işleyen bir bölümüne "Madde Var mıdır?" diye başlık atıyor. Şöyle diyor: "Atom madde olmaktan çıkıyor... madde kayboluyor"* Machçıların bundan nasıl kolayca köklü felsefi sonuçlar çıkardıklarını göstermek için, Valentinov'u ele alalım. Şöyle yazıyor:

"Dünyanın bilimsel açıklamasının sağlam temeli '*ancak* materya-

* *L. Houllevigue, "L'évolution des sciences", Paris (A. Collin) 1908, s. 63, 87, 88. Ayrıca aynı yazarın şu makalesine bkz: "Les idées des physiciens sur la matière", "L'année Psychologique" · 1908.*

> lizmdedir' savı, bir kuruntudan başka bir şey değildir, üstelik saçma bir kuruntudur." (s. 67)

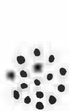
Ve Valentinov, bu saçma kuruntunun yıkıcısı olarak da elektron teorisinin

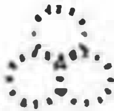
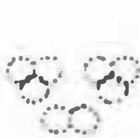
> "artık madde olarak elektriğin bir teorisi değildir; yeni sistem yalnızca elektriği maddenin yerine koymaktadır" diyen ünlü İtalyan fizikçisi Augusto Righi'yi anıyor. (Augusto Righi, "Die moderne Theorie der physikalischen Ercsheinungen", Leipzig 1905, s. 131.)

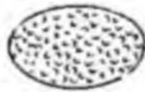
Valentinov bu sözleri aktardıktan sonra (s. 64) şöyle haykırıyor:

> "Righi kutsal maddeye saldırmakta neden sakınca görmüyor? Bir solipsist, bir idealist, bir burjuva eleştirmeni, bir ampirio-monist ya da daha beter biri olduğundan mı acaba?"

Bay Valentinov'a materyalistlere fırlatılmış ölümcül bir ok gibi görünen bu düşünce, olsa olsa materyalizmin felsefesi temelleri konusundaki el değmemiş bilisizliğini ortaya koyar. Bay Valentinov, felsefi idealizm ile "maddenin kaybolması" arasındaki ***gerçek*** ilişkiden hiçbir şey anlamamıştır. Ve modern fizikçilerin peşine takılıp sözünü ettiği ***bu*** "maddenin yok olması"nın materyalizm ile idealizm arasındaki bilgi-teorik ayrılıkla hiçbir ilişkisi yoktur. Bu noktayı aydınlatmak için, en tutarlı, en anlaşılır Machçılardan biri olan K. Pearson'a başvuralım. Fiziksel dünya, Pearson'a göre, duyu algıları gruplarından oluşmuştur. Bu yazar, "bizim fiziksel dünyaya ilişkin zihinsel modelimizi" aşağıdaki diyagramla gösteriyor, ve orantıların dikkate alınmadığını da belirtiyor ("The Grammer of Science", s. 282).





Esir Birimleri | Esas Atom | Kimyasal Atom | Molekül | Parçacık | Cisim

K. Pearson, diyagramını yalınlaştırmak için, esir ile elektrik arasında, ya da pozitif elektronla negatif elektron arasındaki ilişki sorununu tümüyle bir yana itiyor. Ama bu önemli değil. Önemli olan, Pearson'un idealist görüş açısından, "cisimler"in ilkin duyu algıları gibi dikkate alınması, ve sonra da bu cisimlerin parçacıklardan; parçacıkların moleküllerden vb. oluşmasının fiziksel dünyanın modelindeki değişmeleri etkilediği, ama hiçbir şekilde cisimlerin duyumların sembolleri mi, yoksa duyumların, cisimlerin resimleri mi oldukları sorununu etkilemediğidir. Materyalizm ile idealizm, bizim bilgimizin ***kaynağı,*** bilgi ile (ve genel olarak "ruhsal") ile ***fiziksel*** dünya arasındaki ilişkiler sorununa getirdikleri çözümlerle birbirinden ayrılırlar; maddenin, atomların ve elektronların yapısı sorunu, ancak bu "fiziksel dünya" ile ilgilidir. Fizikçiler, "madde kayboluyor" dedikleri zaman, kastettikleri şey, doğa bilimlerinin bugüne dek fiziksel dünya üzerindeki araştırmaların tüm sonuçlarını şu üç son kavrama: maddeye, elektriğe ve esire vardırdıklarıdır; oysa bunlardan ***yalnızca*** son ikisi bundan böyle tek başlarına varlıklarını sürdürüyorlar, çünkü madde elektriğe indirgenebilir ve atom da, negatif elektronların belirli (gördüğümüz gibi son derece büyük) bir hızla pozitif bir elektronun çevresinde döndükleri son derece küçük bir güneş sistemi olarak düşünülebilir. Böylece, bir bütün olarak, fiziksel dünyayı (Rey'in aktardığı —a.g.e., s. 294/295— fizikçi Pellat'ın ifade ettiği gibi, negatif ve pozitif elektronların "özde birbirinden ayrı iki madde" olduğu ölçüde), düzinelerce element yerine iki ila üç elemente indirgemek durumuna varılmış olur. Demek ki, doğa bilimleri, bizi, "***maddenin birliği***"ne vardırır (aynı yerde)* maddenin yok oluşu, elektriğin maddenin yerini alışı vb. gibi bunca insanı

* *Bkz.* ***Oliver Lodge,*** *"Sur les électrons", Paris 1906, s. 159; "Maddenin elektrik teorisi", elektriğin "temel töz" olarak kabulü, "filozofların her zaman uğrunda çabaladıkları şeyin, yani maddenin birliğinin yaklaşık bir gerçekleşmesidir"; ayrıca bkz.* ***Augusto Righi,*** *"Über die Struktur der Materie", Leipzig 1908;* ***J. J. Thomson.*** *"The Corpuscular Theory of Matter", Londra 1907;* ***P. Langevin.*** *"La physique des électrons", "Revue générale des sciences" 1905, s. 257-276.*

şaşırtan sözlerin gerçek anlamı işte budur. "Maddenin kayboluşu", belirli bir sınıra kadar tanıyabildiğimiz maddenin, bu sınırının kaybolması ve bilgimizin daha derinlere nüfuz etmesi demektir; maddenin (içine nüfuz edilememe, süredurum, kütle gibi) bize daha önce mutlak, değişmez, en ilk gibi görünen özellikleri kayboluyor ve şimdi artık bu özellikler göreli, maddenin ancak belli durumlarına özgü bir şey olarak kabul ediliyor demektir. Çünkü maddenin ***biricik*** "özelliği", ki felsefi materyalizm onun tanınmasına bağlıdır, ***nesnel bir gerçeklik olması,*** zihnimizin dışında var olması özelliğidir.

Genellikle Machizmin ve Machçı yeni fiziğin yanılgısı, metafizik materyalizm ile diyalektik materyalizm arasındaki ayrılığı yadsımasıdır. Değişmez elementlerin, "şeylerin değişmez özleri"nin tanınması vb. materyalizm değildir, ***metafizik,*** yani anti-diyalektik materyalizmdir. Dietzgen, bu nedenle, "bilimin konusunun sonu gelmez olduğunu", "doğanın bütün kesimleriyle başlangıcının ve sonunun olmaması yüzünden" yalnızca sonsuz olanın değil "en küçük atomun" da ölçülemez, sonuna değin bilinemez, ***tükenmez*** olduğunu vurgulamıştır ("Kleinere philosophische Schriften", s. 229/230). Engels'in maden kömürü içerisinde alizarinin bulunması örneğini vererek ***mekanik*** materyalizmi eleştirmesinin nedeni işte budur. Sorun, tek doğru görüş açısından, yani diyalektik materyalizm açısından konursa şöyle sormak gerekir: Elektronlar, esir ve ***benzeri*** nesnel gerçeklikler olarak insan zihninin dışında var mıdır, yok mudur? Bu soruya da bilim adamları duraksamaksızın yanıt vermek zorunda kalacaklardır; ve onlar buna istisnasız ***olumlu*** yanıt vermektedirler, tıpkı doğanın, insandan önce ve organik maddeden önce var olduğunu duraksamadan kabul ettikleri gibi. Sorun böylece materyalizm lehinde kesilip atılmış oluyor, çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, bilgi teorisinde madde denilen kavram ***şu*** anlama gelir: kendisini yansıtan insan zihninden bağımsız olarak var olan ve onun tarafından yansıtılan nesnel gerçeklik.

Ama diyalektik materyalizm, maddenin yapısına ve özelliklerine ilişkin bütün bilimsel önermelerin yaklaşık ve göreli nitelikleri üzerin-

de direnir; diyalektik materyalizm, doğada mutlak sınırların olmadığı, hareket eden maddenin bize önceki durumu ile bağdaşmaz gibi görünen bir durumdan, bir başka duruma dönüşmesi üzerinde direnir. Ağırlığı olmayan esir'in ağırlığı olan maddeye, ve ağırlığı olan maddenin ağırlığı olmayan esir'e dönüşmesi, "sağduyu"ya ne kadar aykırı görünürse görünsün, elektronlarda elektromanyetik kütleden başka bir kütlenin olmayışı ne kadar "garip" görünürse görünsün, hareketin mekanik yasalarının yalnız doğa görüngülerinin bir tek alanında sınırlı kalması ve bu yasaların elektromanyetik görüngülerin daha derin yasalarına bağımlı olmaları olgusu ne kadar alışılmamış görünürse görünsün, bütün bunlar diyalektik materyalizmin bir başka biçimde ***doğrulanmasından*** başka bir şey değildir. Yeni fiziğin idealizme doğru sapmasının başlıca nedeni, fizikçilerin diyalektiği bilmemeleridir. Fizikçiler, metafizik (pozitivist anlamda, yani Hume'dan esinlenen anlamında değil, Engels'in kullandığı anlamda) materyalizme ve onun tekyanlı "mekanikçiliği"ne karşı savaştılar ve bunu yaparken pireyle birlikte yorganı da yaktılar. Maddenin o zamana kadar tanınan özelliklerinin ve ögelerinin değişmezliğini yadsırken, işi, maddenin, yani fiziksel dünyanın nesnel gerçekliğinin yadsınmasına vardırdılar. En önemli temel yasaların mutlak niteliğini yadsırken, doğadaki her nesnel yasanın yadsınmasına ve herhangi bir doğa yasasının yalnızca bir saymaca, bir "beklenti sınırlaması", bir "mantıksal zorunluluk" vb. olduklarını açıklamaya kadar vardılar. Bilgilerimizin yaklaşık olma ve göreli olma niteliği üzerinde dururken, zihnin yaklaşıklıkla doğru ve göreli olarak gerçek bir biçimde yansıttığı zihinden bağımsız nesneyi yadsımaya vardılar. Ve daha buna benzer sonu gelmez bir sürü şey.

Bogdanov'un, 1899 yılında açıkladığı, "şeylerin değişmez özü" üzerine düşünceleri, Valentinov ve Yuşkeviç'in "töz" üzerine düşünceleri vb. de, aynı şekilde, diyalektiği bilmemenin meyveleridirler. Engels'e göre, değişmez olan, yalnız (insan zihninin var olduğu dönemde) insan zihninin dışında var olan ve ondan bağımsız olarak gelişen dünyanın, insan zihnindeki yansımasıdır. Başka hiçbir "değişmezlik", başka hiçbir "öz", hiçbir "mutlak töz", Marx ve Engels için boş profe-

sörce felsefenin bu kavramları anladığı anlamda yoktur. Şeylerin "özü" ya da "töz" *de* göreli şeylerdir; ve bunlar, ancak insanın nesneler hakkındaki bilgisinin derinliğinin ölçüsünü ifade ederler; ve dün, bu bilginin derinliği atomun ötesine gidemezken ve bugün de elektron ve esir'in ötesine gidemezken, diyalektik materyalizm, insanın gelişen bilimi ile kazandığı doğa bilgisi içerisindeki bütün bu *kilometre taşlarının,* geçici, göreli, yaklaşık niteliği üzerinde direnmektedir. Elektron, atom kadar bitmez *tükenmezdir,* doğa sonsuzdur, ama sonsuz olarak *vardır;* ve işte zihnin ve insan algısının dışında doğanın varlığının bu tek kategorik, bu tek koşulsuz tanınmasıdır ki, diyalektik materyalizmi relativist agnostisizmden ve idealizmden ayırdeder.

Yeni fiziğin burjuva bilimadamlarınca hâlâ bilinmeyen diyalektik materyalizm ile, kaçınılmaz öznelci (ve dolayısıyla doğrudan fideist) vargılarıyla "fenomenizm" arasındaki bilinçsiz ve kendiliğinden yalpalamasını göstermek için iki örnek aktaralım.

Bay Valentinov'un kendisini ilgilendiren materyalizm konusunda sorguya çekmeyi *beceremediği* Augusto Righi, kitabının girişinde şöyle yazıyor:

> "Elektronun ya da elektrik atomlarının niteliği hâlâ bir giz olarak durmaktadır; bununla birlikte, yeni teori, belki de, zaman içinde, ağırlığı olan maddenin yapısı açısından tamamen yeni varsayımlara ulaştığına ve dış dünyanın bütün görüngülerini ortak tek bir kökene indirgemeye çalıştığına göre, felsefi önemi küçümsenmeyecek bir başarı kazanacaktır.
>
> Zamanımızın pozitivist ve faydacı eğilimleri için böyle bir üstünlük hiç de önemli olmayabilir, ve her şeyden önce bir teori yalnızca olguları kolayca düzene koymakta, onları karşılaştırmakta bir araç görevi ve daha ilerideki görüngülerin araştırılmasında bir kılavuz olmak görevi yapabilir. Ama geçmişte insan aklının yetilerine çok fazla bir güven gösterildi ise de, ve her şeyin en son nedenlerinin çok kolaylıkla kavrandığı sanıldı ise de, bugün bunun karşıtı bir yanılgıya doğru bir eğilim vardır." (s. 3)

Neden Righi burada kendisini pozitivist ve faydacı eğilimlerden

ayırmaktadır? Çünkü açıkça belirli bir felsefi görüşü olmadığı halde, içgüdüsü ile, dış dünyanın gerçekliğine, ve yeni teorinin tek başına bir "kolaylık (Poincaré), bir "ampirio-sembol" (Yuşkeviç), bir "deneyimin uyumlaştırılması" (Bogdanov) ya da buna benzer, adı ne olursa olsun öznelci kuruntulardan herhangi başka biri olmadığı, ama nesnel gerçeklik bilgisinde bir ilerleme olduğu fikrine dört elle sarılıyor. Eğer bu fizikçinin ***diyalektik*** materyalizm hakkında bilgisi olsaydı, eski metafizik materyalizmin yanılgısının karşıtı yanılgı konusundaki yargısı kendisi için belki de doğru bir felsefenin çıkış noktası olurdu. Ama bu insanların bütün çevresi, onları, Marx ve Engels'ten uzaklaştırıyor ve onları yavan resmi felsefenin kucağına atıyor.

Rey de diyalektikten tümüyle habersizdir. Ama, o da en yeni fizikçiler arasında "mekanikçiliğin" (yani materyalizmin) geleneğini sürdürenler bulunduğunu belirtmek zorunda kalıyor. "Mekanikçiliğin" yolu, diyor Rey, yalnızca Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz, Lord Kelvin tarafından izlenmemektedir.

> "Salt mekanikçiler, ve bazı bakımlardan başka herhangi birinden daha mekanikçi olanlar ve mekanikçiliğin en uç noktasını temsil edenler, maddenin bir elektrik teorisinin formülasyonunda Lorentz ve Larmor'u izleyen ve kütlenin kalımlılığını yadsımaya varan, onun hareketin bir işlevi olduğunu söyleyenlerdir. ***Bunların hepsi mekanikçidir, çünkü çıkış noktası olarak gerçek hareketi alıyorlar.***" (İtalikler Rey'indir, s. 290/291.)

> "... Eğer, örneğin Lorentz'in, Larmor'un ve Langevin'in en son varsayımları, belli bir deneysel doğrulama sayesinde, fiziğin sistemleştirilmesi için yeterince sağlam bir temel sağlasaydı, bugünkü mekanik yasaların ancak elektromanyetik yasaların bir eklentisinden başka bir şey olmadığı kesinlik kazanırdı; mekanik yasalar, elektromanyetik yasaların, iyi belirlenmiş sınırları içinde, özel bir durumunu oluştururlardı. Kütlenin kalımlılığı, ve bizim süredurum ilkemiz, ortalama terimi bizim duyularımıza ve alışılmış deneyimimizi oluşturan görüngülere göre alındığında, yalnızca cisimlerin ortalama hızı için geçerli olurdu. Mekaniğin genel bir elden geçirilmesi ve ondan sonra da fiziğin sistemleştirilmesinin genel bir elden geçirilmesi sonucu doğardı." (s. 293-295.)

"Bu mekanikçiliğin terkedilmesi mi demek olurdu? Hiç de değil; salt mekanikçi gelenek izlenirdi ve mekanikçilik kendi gelişmesinin normal yollarını izlerdi." (s. 295)

"Genel mekanikçi zihniyetin teorileri arasında yer alması gereken elektron fiziği, bugün için kendi sistemleştirilmesini fiziğe kabul ettirmeye yöneliktir. Her ne kadar artık fiziğin temel ilkelerini mekanik değil de, elektrik teorisinin deneysel verileri sağlıyorsa da, elektron fiziği, mekanikçi bir ruh taşır, çünkü:

1) Elektron fiziği, fiziksel özellikleri ve onların yasalarını temsil etmek için temsili (figuré) ***maddi*** ögeler kullanır; kendisini algı terimleriyle ifade eder.

2) Elektron fiziği, görüngüleri artık mekanik görüngülerin özel halleri olarak almadığı halde, mekanik görüngüleri fiziksel görüngülerin özel hali olarak alır. Mekaniğin yasaları, demek ki, her zaman fiziğin yasaları ile ***doğrudan bir ilişki*** içindedirler; mekaniğin kavramları, fiziksel-kimyasal kavramlarla aynı sınıflandırma içinde kalırlar. Geleneksel mekanikçilikte yalnızca ***göreli yavaş*** hareketler bilindiği ve bunlar en dolaysız biçimde gözlemlenebilen hareketler oldukları için, bütün mümkün olabilen hareket biçimleri olarak... alınan hareketler, bunlardan kopya edilmişlerdir. ***Yeni deneyler,*** tersine, bizim her türlü hareket anlayışımızı ***genişletmemiz*** gerektiğini gösteriyor. Geleneksel mekanik bütünüyle ayakta kalmaya devam ediyor, ama artık yalnız göreli olarak yavaş hareketlere uygulanıyor... Çok büyük hızlarla ilgili olarak hareket yasaları farklıdırlar. Madde, elektriksel parçacıklara, atomun son ögelerine indirgenmiş görünüyor...

3) Hareket, —mekan içinde yer değiştirme— fiziksel teorinin biricik görülen (figuratif) ögesi olarak durmaktadır.

4) Son olarak, fizik biliminin genel anlayışı açısından, —bütün öteki değerlendirmelerden önce gelen şey— fizik anlayışının yöntemlerinin, teorilerinin ve bunların deneyimle ilişkilerinin, ***mutlak olarak*** mekanikçilik anlayışı ile ve Rönesanstan beri süregelen fizik anlayışı ile ***özdeş*** kaldığıdır." (s. 47)

Rey'in bu uzun özetlerini aktardım, çünkü onun sürekli "materyalist metafiziğe" düşme korkusu, onun ifadelerini başka türlü sergilemeye olanak vermiyor. Rey'in ve andığı fizikçilerin materyalizme karşı nefretleri ne olursa olsun, bu yüzden, mekaniğin ortalama gerçek ha-

reketleri yansıttığı, oysa yeni fiziğin çok büyük hızların gerçek hareketlerini yansıttığı kuşkusuzdur. Teoriyi bir kopya olarak, nesnel gerçekliğin yaklaşık bir kopyası olarak kabul etmek materyalizmdir. Rey, modern fizikçiler arasında "konseptüalist" (Machçı) "okula ve energetik okula karşı bir tepki" vardır dediğinde, ve elektron teorisi fizikçilerini bu tepkinin temsilcileri arasına soktuğunda (s. 46), mücadelenin temelde materyalist ve idealist eğilimler arasında olduğu olgusunu bundan daha iyi onaylayan bir şey yapmasını isteyemezdik. Yalnız unutmamak gerekir ki, bütün eğitim görmüş darkafalı burjuvaların ortak yanı olan materyalizme karşı genel önyargılar bir yana, en ileri gelen teorisyenler bile diyalektik konusunda karacahildirler.

3 — Maddesiz Hareket Düşünülebilir mi?

Felsefi idealizmin yeni fiziği kendi hesabına sömürmesi, bu fizikten çıkartılan idealistçe sonuçlar, tözün, gücün, maddenin ve hareketin yeni görünümlerinin bulunmasından değil, hareketi maddesiz düşünme çabasından ileri gelmektedir. Bizim Machçıların üzerinde düşünmedikleri de, bu çabanın özüdür. Engels'in "maddesiz hareket *düşünülemez*" olumlaması üzerine tartışmak işlerine gelmiyordu. J. Dietzgen, 1869'da, "İnsanın Kafa İşinin Özü" adlı kitabında, Engels ile aynı düşünceyi dile getiriyordu, ama doğrusunu isterseniz, bunu o alışılagelen materyalizm ile idealizmi "uzlaştırmak" konusundaki bulanık çabaları olmadan yapamıyordu. Dietzgen'in, Büchner'in diyalektik olmayan materyalizmine karşı çıkışıyla bir dereceye kadar açıklanabilecek bu girişimleri bir yana bırakalım, ve Dietzgen'in sözkonusu sorun üzerindeki kendi ifadelerini inceleyelim. Şöyle diyor:

> "İdealistler, özel olmaksızın geneli, madde olmaksızın zihni, töz olmaksızın gücü, deneyim ya da malzeme olmaksızın bilimi, göreli olmaksızın mutlağı istiyorlar." ("Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit", 1903, s. 108.)

Böylece, hareketi maddeden, gücü tözden ayırma çabasını, Dietzgen, bunu, düşünceyi beyinden ayırma çabası ile bir tutarak idealizme bağlıyor. Dietzgen şöyle sürdürüyor:

> "Kendi tümevarım biliminden spekülasyona kaymaktan özellikle hoşlanan Liebig, idealist bir hava içerisinde şöyle diyor: 'Güç görülemez.'" (s. 109) "Spiritüalist ya da idealist, ruhsal olana, yani gücün hayaletimsi ve açıklanamaz özüne ***inanır.***" (s. 110) "Madde ile güç arasındaki çelişki, idealizmle materyalizm arasındaki çelişki kadar eskidir." (s. 111) "Kuşkusuz, ne maddesiz güç, ne de güçsüz madde vardır. Maddesiz güç ve güçsüz madde saçmalıktır. Eğer idealist doğa bilginleri gücün maddi olmayan varlığına inanıyorlarsa, onlar bu konuda... doğa bilgini değil, falcıdırlar." (s. 114)

Burada da görüyoruz ki, daha kırk yıl önce de maddesiz hareketin kavranabilirliğini kabul etmeye hazır ve Dietzgen'in bu yüzden falcı dediği doğa bilginlerini görebiliyoruz. Peki öyleyse, felsefi idealizm ile bu maddeyi hareketten ayırma ve maddeyi güçten ayırma eğilimi arasındaki bağ nedir? Gerçekten de, hareketi maddesiz düşünmek "daha ekonomik" değil midir acaba?

Tüm dünyanın, kendi duyumları, düşüncesi vb. olduğunu iddia eden tutarlı bir idealist varsayalım (eğer biz, "hiç kimseye ait olmayan" duyum ya da tasarım deseydik, felsefi idealizmin özü değil, yalnızca çeşidi değişirdi). Bu idealist, bir an olsun dünyanın bir hareket olduğunu, yani düşüncesinin, fikirlerinin, duyumlarının hareketi olduğunu yadsımayı aklına bile getirmeyecektir. Hareket eden şeyin ***ne*** olduğu sorusunu ise saçma bir şey diye reddedecektir: bütün olup biten şey benim duyumlarımdaki bir değişme, düşüncelerimin gelip gitmesidir, hepsi bu. Benim dışımda hiçbir şey yoktur. "Hareket eder" — hepsi bu. Bundan daha "ekonomik" bir düşünce yolu bulmak olanaksızdır. Eğer kendi görüşüne tutarlı bir biçimde bağlı kalırsa, hiçbir kanıt, hiçbir kıyas ya da tanım, bu solipsisti çürütecek yetenekte değildir.

Materyalist ile, idealist felsefe yanlısı arasındaki temel ayrım, materyalistin duyumu, algıyı, tasarımı ve genelde insan bilincini nesnel gerçekliğin tıpkı-resmi olarak görmesidir. Dünya, bilincimiz tara-

fından yansıtılan bu nesnel gerçekliğin hareketidir. Fikirlerin, algıların vb. hareketine, dış maddenin hareketi uygun düşer. Madde kavramı, bize duyum içinde verilen nesnel gerçekten başka bir şey ifade etmez. Bunun içindir ki, hareketi maddeden ayırma isteği, düşünceyi nesnel gerçeklikten ayırmaya ya da duyumları dış dünyadan ayırmaya eşdeğerdir, yani idealizme varmaktır. Maddeyi yadsımakla ve maddesiz hareketi varsaymakla yapılan hokkabazlık, madde ile düşüncenin ilişkilerini hasıraltı etmekten ibarettir. Sorun, bu ilişki yokmuş gibi sunuluyor; gerçekte ise, bu ilişki el altından işin içine sokuluyor, uslamlamanın başında bu ilişkinin adını anmaktan beri duruluyor ve o, sonradan belli belirsiz yeniden ortaya çıkıyor.

Madde kayboldu, deniyor bize, ve bundan bilgi-teorik vargılar çıkarılmak isteniyor. Ya düşünce, o duruyor mu? diye soruyoruz. Eğer durmuyorsa, eğer düşünce de madde ile birlikte kayboldu ise, eğer fikirler ve duyumlar beyin ile ve sinir sistemi ile birlikte kayboldularsa, o zaman bundan çıkan sonuç her şeyin kaybolduğu ve "düşünce"nin (ya da bir düşüncesizliğin) örneği olarak görüşünüzün kaybolduğudur. Ama eğer düşüncenin (fikir ve duyumun) madde ile birlikte kaybolmadığını varsayıyorsanız, o zaman, gizlice, felsefi idealizmin görüşünü benimsemiş olursunuz. İşte, "ekonomi" uğruna, maddesiz hareketi düşünmek isteyenlerin başına gelen de tam budur, çünkü ***üstü kapalı olarak*** onlar görüşlerini sürdürüyorlar, ve böylece maddenin yitip gitmesinden ***sonra*** düşüncenin varlığını kabul ediyorlar. Ve bu demektir ki, temel olarak çok yalın ya da çok karmaşık bir felsefi idealizm benimseniyor: açıkça solipsizme gidildiği zaman (***ben*** varım ve dünya ancak ***benim*** duyumumdur) çok yalın; eğer canlı bir kimsenin düşünce, fikir ve duyumları yerine ölü bir soyutlama, yani herhangi bir kimseye ait düşünce, herhangi bir kimseye ait fikir, herhangi bir kimseye ait duyum değil de, genel olarak düşünce (mutlak düşünce, evrensel irade vb.), belirsiz bir "öge" olarak duyum, tüm fiziksel doğanın yerine konan "ruhsal", vb. vb. ise çok karmaşık. Felsefi idealizmde küçük görüş ayrılıklarının binlerce çeşidi olabilir ve her zaman bunlara bir yeni binbirincisi eklenebilir (örneğin ampirio-monizm), bunu diğerle-

rinden ayıran şey, onun yaratıcısına önemli gözükebilir. Materyalizm açısından, bu ayrılıkların hiçbir önemi yoktur. Özsel olan çıkış noktasıdır. Özsel olan, maddesiz hareketi ***düşünmek*** ve böylece maddeden koparılması ***düşünceyi*** el altından sokuşturma girişimidir ve bu da felsefi idealizmdir.

Bunun için, örneğin, Machçılar arasında en açık, en tutarlı ve sözcük oyunlarına en karşı olanı, İngiliz Machçısı Karl Pearson, kaçamağa başvurmadan, kitabının "Madde"ye ayrılmış VII. bölümünü, şu ilginç alt başlıkla açıyor: "***Bütün şeyler hareket eder, ama yalnızca kavramda***" ("All things move-but only in conception"). "İşte bundan ötürü algılar alanında neyin hareket ettiğini ve niçin hareket ettiğini sormak abestir" ("it is idle to ask"). ("The Grammar of Science", s. 243.)

Onun için Bogdanov'un felsefe alanındaki kötü maceraları, doğrusunu isterseniz, Mach'la tanışmadan önce, maddesiz hareketin düşünülebileceğini öne süren büyük bir kimyacı, ama küçük filozof Ostwald'a inandığı günden başladı. Felsefi idealizm ile yeni fizikteki bazı eğilimler arasındaki ilişkiden söz ederken Ostwald'ın "energetik"ini görmezden gelmek olanaksız olduğuna göre, Bogdanov'un felsefi evriminin bu çok eskilerde kalmış sahnesi üzerinde durmak çok daha yerinde olur.

Bogdanov 1899'da şöyle yazıyordu:

> "XIX. yüzyılın, 'şeylerin değişmez özü' sorunundan kendisini kesin bir biçimde kurtarmayı başaramadığını daha önce de söylemiştik. Bu öz, madde adı altında, yüzyılın en ileri düşünürlerinin genel görüşlerinde önemli bir rol oynar." ("Doğanın Tarihsel Anlayışının Temel Ögeleri", s. 38.)

Bunun bir kafa karışıklığı olduğunu söylemiştik. Dış dünyanın nesnel gerçekliğinin kabulü, bizim zihnimizin dışında, boyuna hareket edip duran, durmadan değişen bir maddenin varlığının kabulü, burada, şeylerin değişmez özünün kabulü ile karıştırılmıştır. Bogdanov'un 1899'da, Marx ve Engels'i "ileri düşünürler" arasına katmamış olması

pek olası değildir. Ama onun diyalektik materyalizmi anlamadığı da apaçıktır.

> "Doğal süreçlerde, alışılageldiği gibi, iki görünüm hâlâ ayırdedilir; *madde* ve onun *hareketi*. Madde kavramının büyük bir açıklıkla ayırdedildiği söylenemez. Madde nedir? sorusuna doyurucu bir yanıt vermek kolay değildir. Madde, 'duyumların nedeni' ya da 'sürekli duyum olanağı' diye tanımlanır, ama besbelli ki, bu durumda madde hareket ile karıştırılır..." (s. 38)

Açıktır ki, Bogdanov yanlış uslamlama yapıyor. Bogdanov, duyumların nesnel kaynağının (bu, "duyumların nedeni" sözcüklerinde açıkça formüle edilmemiştir) materyalist biçimde kabulü ile Mill'in sürekli duyum *olanağı* biçimindeki maddenin agnostik tanımını birbirine karıştırıyor. Yazarın en belli başlı yanılgısı, burada, duyumların nesnel kaynağının varlığı ya da yokluğu sorununa yakından değinirken, onu yarı yolda bırakmasından ve hareketsiz maddenin varlığı ya da var olmayışı sorununa atlamasından ileri gelmektedir. İdealist, dünyayı, ("toplumsal olarak örgütlenmiş" ve en yüksek düzeyde "uyumlulaştırılmış" olsalar da) duyumlarımızın *hareketi* olarak değerlendirebilir; materyalist ise, dünyayı, duyumlarımızın bir nesnel kaynağı, nesnel modelinin hareketi olarak değerlendirir. Metafizikçi, anti-diyalektik materyalist, ("ilk itiş"ten önce vb. geçici olsa bile) hareketsiz maddenin varlığını kabul edebilir. Diyalektik materyalist ise, hareketi maddenin kendinden ayrılmaz bir özelliği olarak görmekle kalmaz, aynı zamanda basitleştirilmiş hareket anlayışını reddeder, vb..

> "... En doğru tanım belki de şu olurdu: 'Madde hareket edendir'; ama bu da, bir kimsenin, madde, yüklemi 'hareket eder' olan bir cümlenin öznesidir demesi gibi içerikten yoksundur. Öyle görülüyor ki, olan şudur: statik çağında insanlar, özne olarak hep 'sağlam' bir şey, herhangi bir madde görme alışkanlığındaydılar; bu yüzden 'hareket' gibi statik düşünce için böylesine elverişsiz bir şeye ise yalnızca bir yüklem olarak, 'madde'nin yüklemi olarak katlanmaya hazırdılar." (s. 38-39)

Bu, Akimov'un Iskracılara karşı yönelttiği suçlamaya, yani prog-

ramlarının "proletarya" sözcüğünün yalın isim halini içermediği suçlamasına benzer bir şeydir! Dünya hareket halindeki maddedir demek ya da dünya maddesel harekettir demek, işin özünü değiştirmez.

"... 'Enerjinin bir taşıyıcısı olması gerekir!' diyor madde yandaşları. 'Neden?' diye soruyor Ostwald haklı olarak. 'Doğa zorunlu olarak özne ve yüklemden mi oluşmalıdır?'" (s. 39)

1899 yılında Bogdanov'u hayran eden Ostwald'ın bu yanıtı, safsatadan başka bir şey değildir. Ostwald'a şöyle karşılık verilebilirdi: Bizim yargılarımız, zorunlu olarak, elektron ve esir'den mi oluşmalıdır? Aslında, maddenin doğadan "özne" olarak arındırılması; "özne" olarak (yani birincil olarak, hareket noktası olarak, maddeden bağımsız olarak) *düşünce*nin *felsefe* içine suskunlukla sokulması anlamına gelir. Arındırılan "özne" değil, duyumun nesnel kaynağıdır; duyum sözcüğü sonradan ne kılığa sokulursa sokulsun, *duyum* "özne" olur; yani felsefe, Berkeley'ciliğe bürünür. Ostwald, bu kaçınılmaz felsefi (idealizm mi, yoksa materyalizm mi) seçeneğini "enerji" sözcüğünü belirsiz bir biçimde kullanarak başından atmaya çalıştı, ama işte bu çaba, yalnızca bir kez daha bu tür kurnazlıkların yararsızlığını doğruluyor. Eğer enerji hareket ise, güçlüğü öznenin üzerinden alıp onu yükleme kaydırmaktan başka bir şey yapmıyorsunuz, yalnızca hareket eden madde midir? sorusu yerine, enerji madde midir? sorusunu koymuş oluyorsunuz. Enerji dönüşümü, benim zihnimin dışında, insandan ve insanlıktan bağımsız olarak mı yer alır, yoksa enerji dönüşümü yalnız bir fikir, bir sembol, saymaca bir işaret vb. midir? "Energetik" felsefe, bu sorun üzerinde, "yeni" bir terminolojinin yardımıyla eski bilgi-teorik yanılgılarını gizlemek çabasıyla kendini tüketti.

Energetiğin yaratıcısı Ostwald'ın nasıl bir kafa karışıklığına kadar vardığını birkaç örnek bize gösterecektir. Ostwald, "Doğa Felsefesi Üzerine Dersler"* adlı kitabının önsözünde,

"madde ve zihin kavramlarının uzlaştırılmasındaki eski güçlüğün,

* *Wilhelm Ostwald, "Vorlesungen über Naturphilosophie", 2. baskı, Leipzig 1902, s. VIII.*

bu her iki kavramın da enerji kavramına indirgenmesi ile kolayca ve kendiliğinden ortadan kalkmış olmasını büyük bir kazanım"

olarak gördüğünü belirtiyor.

Bu bir kazanım değil, bir kayıptır; çünkü bilgi-teorik incelemelerin (Ostwald ortaya kimyasal bir sorun değil, bilgi-teorik bir sorun attığının doğru dürüst farkında değildir!) idealist doğrultuda mı, yoksa materyalist doğrultuda mı yürütülmesi gerektiği sorununu çözümlemek şöyle dursun, "enerji" teriminin keyfi kulanımı ile büsbütün karmakarışık hale gelmiştir. Kuşkusuz, madde ve zihnin enerji kavramına indirgenmesi, çelişkinin yalnızca *laf planında* ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanır, ama örneğin gulyabanilere, cinlere inanmadaki saçmalık, bu inanca "energetik" dememizle ortadan kalkmayacaktır. Ostwald'ın "Dersler"inin 394. sayfasında şunları okuyoruz:

"Bütün dış olayların, enerjiler arasında olup biten süreçler olarak gösterilebilmeleri olgusunun en yalın açıklaması, zihinsel süreçlerimizin kendilerinin energetik olmaları ve bu özelliklerini bütün dış görüngülere kabul ettirmeleridir [aufprägen]."

Bu katıksız idealizmdir: Dış dünyadaki enerji dönüşümünü yansıtan bizim düşüncemiz değildir, ama zihnimizin "özelliğini" yansıtan dış dünyadır! Amerikalı filozof Hibben, Ostwald'ın gerek bu pasajı, gerekse "Dersler"inin benzer bazı metinleri konusunda, çok yerinde olarak, yazarın "burada Kantçı kılığında göründüğünü" söylüyor: dış dünyanın görüngülerinin açıklanabilirliği bizim zihnimizin özelliklerinden çıkarılıyor!*

Hibben diyor ki:

"Besbelli ki, eğer ilkel enerji kavramını ruhsal görüngüleri de içine alabileceği bir biçimde tanımlarsak, bu artık, bilimsel çevrelerin ve Energetiker'lerin kendilerinin bile kabul ettikleri yalın enerji kavramı olmayacaktır."

Enerjinin dönüşümü, doğa bilimleri tarafından insan zihninden ve

* *J. Gr. Hibben, "The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings", "The Monist", c. XIII, No. 3, Nisan 1903, s. 329/330.*

insanlığın deneyiminden bağımsız bir nesnel süreç olarak değerlendirilir; yani enerji dönüşümü, materyalist bir biçimde değerlendirilir. Birçok olayda, hatta olasılıkla, olayların çok büyük çoğunluğunda, Ostwald, kendisi de enerji sözünden *maddi* hareketi anlar.

Onun içindir ki, şu ilginç olayın meydana geldiği görüldü: Ostwald'ın öğrencisi Bogdanov, Mach'ın öğrencisi olduktan sonra, Ostwald'ı materyalist bir enerji anlayışını tutarlı bir biçimde savunmadığından ötürü değil, enerjinin materyalist anlayışını kabul ettiğinden (ve hatta zaman zaman onu kendine temel aldığından) ötürü suçlamaya başladı. Materyalistler, Ostwald'ı idealizme düştüğü için, materyalizmle idealizmi uzlaştırmaya kalkıştığı için eleştiriyorlar. Bogdanov, Ostwald'ı *idealist* bir açıdan eleştiriyor. O, 1906'da şöyle yazmıştı:

> "... Ostwald'ın atomculuğa karşı, ama bütün öteki noktalarda eski materyalizme çok yakın olan energetiği, içten sempatimi kazanmıştı. Bununla birlikte, kısa zamanda, Ostwald'ın doğa felsefesinde önemli bir çelişki farkettim: bir yandan enerji kavramının *salt yöntembilimsel* önemini sık sık belirtirken, pek çok durumda yazarın kendisi bu anlayışa bağlı kalmayı başaramıyor. 'Enerji' onda sık sık deneyim olguları arasındaki karşılıklı ilişkilerin saf sembolü olmaktan çıkar, deneyimin *tözü*, dünya maddesi haline dönüşür." ("Ampirio-monizm", kitap III, s. XVI-XVII.)

Enerji, saf sembol! Bundan sonra Bogdanov artık istediği kadar, "ampirio-sembolcü" Yuşkeviç ile, "Machizmin sadık öğrencileri" ile, ampiriokritikçiler ve ötekilerle bol bol tartışabilir; tartışma, materyalistlerin gözünde, sarı şeytana inanan adamla yeşil şeytana inanan adam arasındaki tartışmadır. Çünkü önemli olan Bogdanov'u öteki Machçılardan ayıran şey değil, ama onların ortak yanlarıdır: "deneyim"in ve "enerji"nin *idealist* yorumu, nesnel gerçekliğin yadsınması; o [nesnel gerçeklik —ÇN] ki, tek bilimsel yöntembilim [metodoloji] ve tek bilimsel "energetik", insan deneyiminin ona uyumlu kılınmasından başka bir şey değildir.

> "O" (Ostwald'ın energetiği) "dünyanın maddesine kayıtsız kalmaktadır, eski materyalizmle olduğu kadar panpsişizm [Panpsychismus] —yani felsefi idealizm mi?— "de onunla tümüyle bağdaşabilir..." (s. XVII)

Bu karışık energetikten uzaklaşan Bogdanov, materyalizmin yoluna *değil de idealizmin* yoluna sapar

> "... Enerjiyi töz gibi sunmak, mutlak atomları çıkartılmış eski materyalizme, var olanın *sürekliliğini* kabul etmek anlamında düzeltilmiş bir materyalizme geri dönmek demektir." (Aynı yerde.)

Bogdanov, "eski materyalizm"den, yani doğa bilginlerinin metafizik materyalizminden 1906'da da 1899'dakinden daha fazla anlamadığı *diyalektik* materyalizme gitmedi, idealizme ve fideizme gitti, çünkü modern fideizmin bilgili hiçbir temsilcisi, hiçbir immanentist, hiçbir "yeni eleştirici", ne "yöntembilimsel" enerji anlayışına, ne de onun "deneyim olguları arasındaki ilişkilerin saf sembolü" olarak yorumuna bir itirazda bulunmayacaktır. Kafa yapısını daha önceden yeterince tanıdığımız P. Carus'u alınız, göreceksiniz ki, bu Machçı da Ostwald'ı *tamı tamına Bogdanov'un* eleştirdiği *gibi* eleştiriyor:

> "... Materyalizm ve energetik", diye yazıyor Carus, "kesinlikle aynı ve tek bir kategori içine girerler." ("The Monist", c. XVII, 1907, No. 4, s. 536.) "Materyalizm, her şey maddedir, cisimler maddedir, düşünce maddenin bir işlevi olmaktan başka bir şey değildir derken bizi yeterince aydınlatmaz; Profesör Ostwald'ın energetiği, madde enerjidir ve ruh da yalnızca bir enerji unsurudur dediğinde, durum hiç de daha iyi bir hale gelmiş olmuyor." (s. 553)

Ostwald'ın energetiği bir "yeni" terminoloji dalgasının nasıl çabucak moda haline geldiğinin iyi bir örneğini veriyor bize; ve gene deyimleri biraz değiştirmenin, felsefenin temel sorunları ve temel eğilimlerinde en küçük bir değişiklik bile yapamayacağını da aynı çabuklukla gösteriyor. Materyalizm ve idealizm, (kuşkusuz aşağı yukarı tutarlı bir biçimde) "deneyim" terimleri içerisinde olduğu kadar "energetik" terimleri vb. içerisinde de açıklanabilirler. Energetik fizik, şimdiye kadar bölünmez sanılan madde parçacıklarının bölünmesi sonucu, ve maddesel hareketin daha önce bilinmeyen biçimlerinin bulunması sonucu, maddesiz hareketi düşünme yolunda yeni idealist girişimlerin kaynağı olmaktadır.

4 — Modern Fizikte İki Yönelim ve İngiliz Spiritüalizmi

Yeni fizikten çıkarılan çeşitli vargılar üzerinde günümüz yazınında sürdürülen felsefi kavgayı somut bir biçimde göstermek için sözü, İngilizlerden başlamak üzere "kavgacıların" kendilerine bırakalım. Fizikçi Arthur W. Rücker bir doğa bilgini açısından bir eğilimi savunuyor; filozof James Ward ise bilgi teorisinin diğer eğilimini savunuyor.

İngiliz doğa bilginlerinin Glasgow'da, 1901'de toplanan kongresinin fizik bölümü başkanı A. W. Rücker, konuşmasına konu olarak, fizik teorisinin değerini ve atomların, özellikle de esir'in varlığı konusunda su yüzüne çıkan kuşkuları seçti. Konuşmacı, bu sorunu ortaya atmış olan fizikçi Poincaré'den, Poynting'den (bu sonuncusu sembolistlerin ve Machçıların bir İngiliz kafadarıdır) ve filozof Ward'dan ve E. Haeckel'in ünlü kitabından söz etti ve kendi özel görüşlerini sunmaya çalıştı.*

> "Sözkonusu olan sorun", diyor Rücker, "bilimsel teorilerin temelinde yatan ve şimdi en genel bir biçimde benimsenmiş olan varsayımların bizi çevreleyen dünyanın yapısının tam doğru bir betimlemesi olarak mı, yoksa kısaca elverişli kurgular olarak mı değerlendirilmeleri gerektiğidir." (Bogdanov, Yuşkeviç ve ortakları ile olan tartışmamızın terimlerini kullanacak olursak: bu varsayımlar, nesnel gerçekliğin, hareket eden maddenin kopyaları mıdırlar, yoksa bir "yöntembilim", bir "saf semboller", "deneyimin örgütlenmiş biçimleri" midirler?)*

Rücker iki teori arasında pratikte bir ayrım olmayacağını kabul ediyor: bir ırmağın doğrultusu, yalnızca bir haritayı ya da bir diyagram üzerindeki mavi çizgiyi inceleyen birisi tarafından olduğu kadar, bu çizginin gerçek bir ırmağı temsil ettiğini bilen biri tarafından da belirlenebilir. Elverişli bir kurgu açısından teori, "belleğin işini kolaylaştı-

---

* *The British Association at Glasgow, 1901, Presidential Address by Prof. Arthur W. Rucker in "The Scientific American Supplement", 1901, Nr. 1345 ve 1346.*

racak", yapay bir sisteme uygun olarak gözlemlerimizde bir "düzen yaratma" aracı, "bilgimizi düzenleyen", onu denklemlere indirgeyen bir araç olacaktır, vb.. Söz gelişi, kendimizi, ısı hareketin bir biçimidir, ya da enerjinin bir biçimidir demekle sınırlayabilir, böylece

> "hareket halindeki atomların canlı bir kavramını, gerçek niteliğini tanımlamaya girişmediğimiz ısı enerjisi gibi renksiz (colourless) bir tümce ile"

değiştirmekle yetinebiliriz. Bu yolla çok büyük bilimsel başarılara varma olanağını kabul eden Rücker, yine de

> "böyle bir taktikler sisteminin ortaya konmasını, bilimin doğru uğruna mücadelesinde son söz olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürme cesaretini gösterir".

Sorunlar hâlâ çözüm bekliyor:

> "Maddenin ortaya koyduğu görüngüden maddenin kendi yapısı hakkında bir sonuç çıkarabilir miyiz?.. bilimin daha önce çizmiş olduğu krokinin bir ölçüde, doğrunun basit bir diyagramı değil de bir kopyası olduğuna inanmaya hakkımız var mı?"

Maddenin yapısı sorununu tahlil ederken Rücker, örnek olarak havayı alıyor. Hava, diyor, gazdan yapılmıştır ve bilim "her basit gazı bir atomlar ve esir karışımı halinde" ayrıştırır. "...Dur!" diye bağıranlar var... moleküller ve atomlar doğrudan algılanamazlar... ve yalnızca işe yarayan "basit kavramlardır" (mere conceptions) bunlar, "gerçeklikler olarak kabul edilemezler." Rücker, bilimin evrimi içinde karşılaşılan pekçok olaylardan birine başvurarak, bu itirazı göğüslüyor: Satürn'ün halkaları teleskopla incelendiğinde, kendi içinde kapalı bir kütle olarak görünmektedir. Matematikçiler, hesaplamalarla bunun olanaksız olduğunu tanıtladılar, tayf analizi [Spektralanalyse] bu hesaplardan çıkartılan sonuçları doğruladı. Bir başka itiraz şöyle: atomlara ve esir'e, duyularımızın sıradan maddede ortaya çıkarmadıkları özellikler yakıştırılır. Rücker, gazların ve sıvıların vb. yayılması örnekleri ile bunu da yanıtlar. Olgular, gözlemler, deneyler, maddenin birbirinden ayrı parçacıklardan ya da taneciklerden yapılmış olduğunu

göstermektedir. Bu parçacıklar, bu atomlar, onları kuşatan "ilk ortamdan", ya da "temel ortamdan" (esir'den) değişik midirler, yoksa bu ortamın özel bir durumdaki parçaları mıdırlar sorunu henüz çözümlenmemiş bir sorundur ve hiçbir bakımdan bizzat atomların varlığı teorisi ile ilgili değildir. Sıradan maddeden (atomlar ve esir) farklı "yarı-maddi tözlerin" var olduklarını gösteren deneyim sonuçlarını önsel olarak yadsımanın hiçbir temeli yoktur. Ayrıntılarda yapılan hatalar kaçınılamazlar, ama bilimsel verilerin tamamı, atomların ve moleküllerin varlığından kuşkuya yer bırakmaz.

Rücker daha sonra negatif elektrik yükü taşıyan cisimciklerden (parçacıklardan, elektronlardan) bileşmiş atomların yapısı ile ilgili yeni verilere işaret ediyor ve moleküllerin boyuları üzerine yapılan değişik deneylerin ve hesaplamaların benzer sonuçlarını anıyor: "İlk yaklaşık hesapla" moleküllerin çapı, aşağı yukarı yüz milimikron (milimetrenin milyonda biri) kadardır. Rücker'in özel gözlemleri ve yeni-dirimselcilik [Neovitalismus] eleştirisi üzerinde durmaksızın, sadece çıkardığı sonuçları aktaralım:

> "Şimdiye kadar bilimsel teorinin ilerlemesinde başı çeken fikirlerin değerini azımsayanlar, çoğu kez, şu taban tabana birbirine karşı iki sav arasında seçim yapmaktan başka bir yol olmadığını sanıyorlar: atom ve esir, ya bilimsel düşüncenin basit kurgularıdır, ya da şimdi artık yeterli olmadığı kabul edilen atomların ve esir'in bir mekaniksel teorisi, eğer yetkinleştirilebilseydi, bize sözkonusu temel gerçekliklerin tam ve uygun bir ifadesini verebilirdi. Ama kendi payıma bir orta yol olduğuna inanıyorum."

Karanlık bir odadaki insan, nesneleri çok belirsiz olarak seçer, ama eğer eşyalara çarpmıyor, kapı yerine aynadan çıkmaya kalkışmıyorsa, bazı şeyleri doğru görüyor demektir. Onun için, ne doğanın daha derinliklerine inmekten caymaya, ne de bizi kuşatan dünyanın bütün gizemi açığa çıkardığımızı ileri sürmeye gerek vardır:

> "Atomların ve atomların içinde var oldukları esir'in niteliğinin tutarlı bir resmini henüz çizmediğimiz kabul edilebilir. Ama teorilerimizin bazılarının niteliklerinin yaklaşık (tentativ) olmalarına karşın, bir-

çok önemli güçlüklere karşın, atomlar teorisinin birçok olguyu birleştirdiği, pek karmaşık olanları yalınlaştırdığı, teorimizin esas yapısının doğru olduğu konusunda direnmekte —hiç olmazsa eşit ölçüde akla uygun karşı varsayımlar ortaya atılana dek— haklı olduğumuzu; atomların matematikçilere (puzzled mathematicians) yardımcı kavram (aids) değil, fiziksel gerçeklikler olduğunu göstermeye çalıştım."

Konuşmasını böyle tamamladı Rücker. Okur, görecektir ki, bu konuşmacı bilgi teorisiyle uğraşmayıp aslında kuşkusuz bir yığın bilimadamı adına, esas olarak kendiliğinden materyalist bir görüş açısını savunuyordu. Onun tutumunun özü şudur: Fizik teorisi, nesnel gerçekliğin (gittikçe daha kesinleşen) bir kopyasıdır; dünya, onun hakkındaki bilgimizin gittikçe daha derinlemesine geliştiği hareket halindeki maddedir. Rücker'in felsefesinin doğru olmayan yanları, esir hareketinin "mekanik" (neden elektromanyetik değil de mekanik) teorisinin hiç de zorunlu olmayan savunmasından ve göreli doğru ile mutlak doğru arasındaki ilişkileri anlayamamış olmasından ileri geliyor. Bu fizikçide eksik olan *yalnız diyalektik* materyalizmi bilmemesidir (eğer, İngiliz profesörlerinin kendilerini "agnostik" demeye zorlayan şu pek önemli dünyevi endişeleri bir yana bırakırsak).

Şimdi de bu felsefenin spiritualist James Ward tarafından eleştirisini görelim:

"... Doğacılık (Naturalismus) bir bilim değildir, ve ona temel hizmeti gören mekanikçi doğa teorisi de bir bilim değildir... Ama her ne kadar doğacılık ile doğa bilimleri, dünyanın mekanikçi teorisi ve bir bilim olarak mekanik, mantık açısından, başka başka şeyler olsalar da, ilk bakışta aralarındaki benzerlik büyüktür ve tarihsel olarak birbirlerine yakındırlar. Doğa bilimlerinin idealist (ya da spiritüalist) felsefe ile birbirine karıştırılması diye bir tehlike yoktur, çünkü tüm bu felsefeler, bilimin bilinçsiz kabul ettiği bilgi-teorik varsayımlarının zorunlu olarak eleştirilmesini içerir."*

Doğrudur! Doğa bilimleri *bilinçsizce*, kendi öğretilerinin nesnel

* *James Ward, "Naturalism and Agnosticism", c. I, 1906, s. 303.*

gerçekliği yansıttığını varsayarlar ve *yalnızca* böyle bir felsefe doğa bilimleri ile bağdaştırılabilir!

> "... Doğacılık için durum bambaşkadır; doğacılık, bilimin kendisi kadar bilgi teorisinden de habersizdir. Gerçekte, materyalizm gibi doğacılık da, metafizik olarak ele alınan bir fiziktir... Doğacılık kuşkusuz materyalizmden daha az dogmatiktir, çünkü gerçekliğin en son niteliği üzerine agnostik kayıtlar koyar; ama bu 'bilinemez'in maddi yönünün önceliği üzerinde kararlılıkla direnir." (s. 303)

Materyalist, fiziği bir metafizik olarak ele alır. Bu kanıtı çok iyi biliyoruz. İnsanın dışındaki nesnel gerçekliğin kabulüne metafizik deniliyor; spiritüalistler, materyalizme bu suçlamayı yöneltmekte Kantçılara ve Hume yandaşlarına katılıyorlar. Anlaşılması kolay bir şey; çünkü şeylerin, cisimlerin ya da herkesin bildiği nesnelerin *nesnel* gerçekliğini ortadan kaldırmadıkça, Rehmke'ninkiler cinsinden "gerçek kavramlar"ın yolunu temizleyip açmak olanağı yoktur!..

> "Bir bütün olarak deneyim en iyi şekilde nasıl sistemleştirilir" (Bogdanov'dan aşırıyorsunuz Bay Ward!) "şeklindeki özü itibarı ile felsefi olan sorun ortaya çıktığında, doğacılar... işe fiziksel yandan başlamamız gerektiğini söylemekten hoşlanırlar. Yalnızca fiziksel olgular, kesin, belirgin, sımsıkı birbirine bağlıdırlar; insanı heyecana getiren her düşünce, deniyor bize, maddenin ve hareketin tam ve kesin bir yeniden gruplaşmasına dayanır... (s. 303-304) Bu denli felsefi genelliğe ve yaygınlığa sahip bu önermelerin, fizik biliminden yasal olarak çıkan vargılar olduklarını modern fizikçilerimiz doğrudan doğruya söyleyecek kadar yürekli değildir. Ama bunların birçokları, mekanik dünya teorisinin üzerinde yükseldiği fiziksel gerçekçiliği; bu gizli metafiziği açığa çıkarmaya çalışanların, bilimin değerini düşürmeye çalıştıkları görüşündedir..." Rücker de Ward'ın felsefesini böyle değerlendirmiştir... (s. 304) "Gerçekte, benim eleştirim" (bütün Machçıların da tiksindikleri bu "metafizik" konusundaki eleştirim) "bir fizik okulunun, neredeyse ortaçağ gerçekçiliği denebilecek [gerçekçiliği —ÇN] tümüyle reddeden, sayıları ve etkileri gittikçe artan —eğer onlara bu ad verilebilirse— bir fizikçiler okulunun ortaya koyduğu sonuçlara dayanır baştan aşağı... Uzun zamandan beri bu gerçekçilik hiçbir karşı çıkma ile karşılaşmadı, öyle ki, ona karşı her başkaldırma, şimdi bilimsel bir anarşi gibi değerlendiriliyor. Bununla birlikte ona meydan oku-

yan Kirchhoff ve Poincaré gibi insanların —birçok başkaları arasında bu iki büyük adamın adını anıyoruz— 'bilimin değerini düşürmeye' çalıştıklarını düşünmek, kuşkusuz, saçmalığın daniskasıdır... Bunları haklı olarak fiziksel gerçekçiler olarak kolayca adlandırabileceğimiz eski okuldan ayırdetmek için, yeni okulu fiziksel sembolistler olarak adlandırabilirdik. Bu terim pek de yerinde sayılmaz, ama hiç değilse iki okul arasında bizi özellikle şimdi ilgilendiren, temel bir ayrımı belirtiyor. Sözkonusu sorun çok basit. Her iki okul da, besbelli, aynı duyusal (perceptual) deneyimlerden yola çıkıyorlar; her ikisi de özde bir, ama ayrıntıda farklı soyut bir kavramsal sistem kullanıyorlar, her ikisi de aynı doğrulama yöntemine başvuruyorlar. Ama bu iki okuldan biri, son gerçekliğe gittikçe daha fazla yaklaştığına ve görüntüleri gittikçe daha çok arkasında bıraktığına inanıyor. Öteki ise, karmaşık somut olguların yerine, entelektüel operasyonlar için yararlı olan genelleştirilmiş betimleyici bir şemayı koyduğuna inanıyor. Her ikisinde de şeyler *üzerine*" (Ward'ın italiği) "sistemli bilgi olarak fiziğin değeri değişmemiştir; her iki durumda da fiziğin gelecekteki gelişme ve pratik uygulama olanakları aynıdır. Ama iki okul arasındaki felsefi (speculative) farklılık çok büyüktür, ve bu bakımdan hangisinin haklı olduğu sorunu önem kazanır." (s. 304-305)

Bu açık sözlü ve tutarlı spiritualist, sorunu dikkate değer bir doğruluk ve açıklıkla koyuyor. Modern fiziğin iki okulu arasındaki fark gerçekten de *yalnızca* felsefidir, yalnızca bilgi-teoriktir. Bu iki okul arasındaki başlıca ayrılık yalnız şu konudadır: biri, bizim teorimiz tarafından yansıtılan "en son" gerçeği (nesnel gerçeği demek gerekirdi) kabul eder; oysa öteki, teoriyi, yalnız deneyimin sistemleştirilmesi, bir ampirio-semboller sistemi vb. vb. olarak gördüğünden, bu gerçeği kabul etmez. Yeni fizik, maddenin yeni türlerini ve onun hareketinin yeni biçimlerini bulmuş olarak, eski fiziksel kavramların yıkılmasından ötürü, felsefenin eski sorunlarını ortaya attı. Ve felsefenin "ortacı" eğilimlerinden yana olanlar ("pozitivistler", Hume'cular ve Mach'çılar), tartışmalı sorunu açıklıkla koymayı bilmiyorlarsa da, bu sorun üzerindeki bütün örtülerin yırtılıp atılması, açık yürekli idealist Ward'a kalıyor.

"... Rücker açış konuşmasını, son zamanlarda Profesör Poincaré, Profesör Poynting ve benim tarafımdan savunulmuş bulunan sembolist

yorumlamalara karşı fiziksel gerçekçiliğin savunulmasına ayırdı." (s. 305/306; ve kitabının diğer kısımlarında Ward, bu listeye Duhem'in, Pearson'ın ve Mach'ın da adlarını eklemektedir; bkz. c. II, s. 161, 63, 57, 75, 83, vb..)

"... Rücker sürekli olarak 'düşünsel resimler'den söz ediyor, ama öte yandan da atomların ve esir'in bunlardan daha ötede bir şeyler olmaları gerektiğini de sürekli olarak vurguluyor. Böyle bir düşünme tarzı, gerçekte şunu demeye gelir: Belirli bir durumda yarattığımdan başka hiçbir resim yaratamam; onun için de gerçeklik ona benzemek zorundadır... Profesör Rücker, farklı bir düşünsel resmin soyut olasılığını kabul ediyor... Öte yandan, bazı teorilerimizin 'yaklaşık' (tentative) niteliğini kabul ediyor ve 'birçok önemli güçlüklerin' varlığını teslim ediyor. Aslında, yalnızca bir çalışma hipotezini, üstelik de yüzyılın ikinci yarısında saygınlığını önemli ölçüde yitirmiş bir hipotezi savunuyor. Ama, atom teorisi ve maddenin yapısına ilişkin öteki teoriler, çalışma hipotezlerinden başka bir şey değillerse, ve yalnız fiziksel görüngülerle sıkıca sınırlandırılmışlarsa, o zaman mekanikçiliğin her şeyin temelinde yattığını iddia eden ve yaşamın ve zihnin olgularını yarıgörüngüye [Epiphänomena —ÇN] indirgeyebileceğimizi —yani onların bir derece daha az gerçek, bir derece daha fazla görüngüsel olduğunu— ileri süren teorinin hiçbir haklı yanı olmaz. Mekanikçi dünya teorisi işte böyle bir teoridir ve eğer bunu istemeyerek savunuyor görünmesini bir yana bırakacak olursak, Profesör Rücker ile aramızda mesele kalmıyor demektir." (s. 314/315)

Kuşkusuz, materyalizmin bilince "daha az" gerçeklik atfettiğini ya da ***hareket halindeki maddenin*** dünyasının görünümünün elektromanyetik ya da bundan son derece daha karmaşık başka şeyler olduğunu değil de, "mekanik" olduğunu zorunlu olarak ileri sürdüğünü söylemek tümüyle saçmadır. Ama, açık sözlü ve dosdoğru bir idealist olan Ward, gerçekten de hileli bir biçimde, bizim Machçılardan (yani karışık kafalı idealistlerden) çok daha büyük bir beceriyle, "kendiliğinden" doğabilimsel materyalizmdeki, örneğin göreli doğru ile mutlak doğru arasındaki ilişkiyi açıklama yeteneksizliği gibi zayıf noktalara sarılmaktadır. Ward birçok kez takla atarak, doğru göreli ve yaklaşık olduğuna göre, şeylerin özüne yalnızca dokunabildiğine göre, gerçekliği yansıtamaz diyor! Ama öte yandan atomlar vb. sorunu, "bir çalışma

hipotezi" olarak spiritüalistler tarafından çok doğru bir biçimde konmuştur. Modern, gelişmiş fideizm (Ward'ın kendi spiritüalizminden çıkarttığı biçimiyle), doğa bilimleri kavramlarının "çalışma hipotezleri" olduklarının açıklanmasından başka bir şey ***istemeyi aklından geçirmez.*** Baylar, biz bilimi sizin bilimadamlarına teslim edeceğiz, ama bilgi teorisini, felsefeyi bize teslim etmeniz koşuluyla; işte "ileri" kapitalist ülkelerde teologlarla profesörler arasındaki birarada yaşama koşulu budur.

Ward'ın bilgi teorisini "yeni" fiziğe bağladığı noktalar arasında, onun ***maddeye karşı*** kararlı mücadelesini de hesaba katmak gerekir. Madde nedir? enerji nedir? diye soruyor Ward, ve hipotezlerin bolluğu ile ve çelişik nitelikleri ile alay ediyor. Esir midir, yoksa esir türleri midir? Yoksa acaba sözkonusu olan, yeni ve beklenmedik niteliklerle keyfi olarak donatılmış yeni bir "tam sıvı" mıdır? Ve Ward'ın çıkardığı sonuç şöyle:

> "... hareketin dışında belirli hiçbir şey bulamıyoruz. Isı hareketin bir biçimidir, esneklik bir hareket biçimidir, ışık ve manyetizm de birer hareket biçimleridirler. Kütlenin kendisi de, son tahlilde, ne katı, ne sıvı, ne de gaz olan, yani ne kendisi bir cisim, ne de bir cisimler kümesi olan, yani görüngüsel olmayan ve akıl yoluyla da bilinmemesi gereken, kendi terimlerimizi ona kabul ettirebileceğimiz gerçek bir aperion" (Yunan filozofları tarafından kullanılan ve sonsuz, sınırsız anlamına gelen bir terim) "olan bir şeyin olsa olsa bir hareket biçimi olması gerekir." (c. I, s. 140)

Spiritüalist, hareketi maddeden ayırırken, kendisine karşı dürüst davranıyor. Cisimlerin hareketi, doğa içinde, değişmez bir kütleye sahip bir cisim olmayan bir şeyin hareketine; bilinmeyen bir esir içindeki bilinmeyen bir elektriğin bilinmeyen bir yükünün hareketine dönüşüyor. Laboratuvarlarda ve fabrikalarda olup biten bu ***maddesel*** dönüşümün diyalektiği, idealistlerin gözünde (geniş kamuoyunun ve Machçıların gözünde de olduğu gibi), materyalist diyalektiği doğrulamak şöyle dursun, materyalizme karşı bir kanıt görevi görmektedir:

> "... Dünyanın sözde bir açıklaması olarak mekanikçi teori, bizzat mekaniksel fiziğin ilerlemesinden ölümcül bir darbe yer." (s. 143)

Biz diyoruz ki, dünya hareket halinde maddedir, orta hızlarda hareketin yasaları mekanik tarafından, büyük hızlarda ise elektromanyetik teori tarafından yansıtılır...

> "... Genişletilmiş, sağlam, parçalanamaz atom, her zaman materyalist dünya anlayışının kalesi olmuştur. Ama bu görüşlerin bahtsızlığına bakınız ki, katı, genişletilmiş atom, artan bilginin kendisinden beklediği istemleri karşılayamadı (was not equal to the demands)." (s. 144)

Atomun parçalanabilirliği, onun tükenmezliği, maddenin ve onun hareketlerinin bütün biçimlerinin değişebilirliği, her zaman diyalektik materyalizmin kalesi olmuşlardır. Doğada bütün sınırlar, koşula bağlı, göreli ve oynaktır, ve hepsi, bizim zihnimizin maddenin bilgisine doğru giderek yaklaşımını ifade ederler; ama bu hiç de doğanın, maddenin bizzat kendisinin, bir sembol, saymaca bir işaret, kısaca *bizim* zihnimizin bir ürünü olduğunu göstermez. Bu kitaptaki bir nokta işareti, 64 metre uzunluğu, 32 metre genişliği ve 16 metre yüksekliği olan bir yapıya göre ne ise, elektron da atoma göre aynı orandadır (Lodge), elektron saniyede 270 000 kilometre hızla hareket eder, kütlesi hızı ile birlikte değişir; saniyede 500 trilyon devir yapar; bütün bunlar eski mekanikten çok daha karmaşıktır, ama bütün bunlar maddenin mekan ve zaman içinde hareketidir ancak. İnsan aklı, doğada, pekçok şaşırtıcı şeyler buldu ve daha nicelerini bulacaktır ve bununla doğa üzerindeki gücünü artıracaktır. Ama bu demek değildir ki, doğa bizim zihnimizin ya da soyut zihnin, yani Ward'ın tanrısının ve Bogdanov'un "ikamesi"nin vb. yarattığı bir şeydir.

> "... Gerçek dünyanın teorisi olarak tam olarak uygulanan bu ideal" ("mekanikçilik" ideali) "nihilizme götürür: bütün değişmeler harekettir, çünkü hareketler bizim anlayabileceğimiz tek değişmelerdir, öyleyse, hareket eden şeyden onun kendisinin hareket olduğu anlaşılmalıdır." (s. 166) "Göstermeye çalıştığım gibi, varlığın tümünün en soyut sembolleri olarak değil de, en son (inmost) toz olarak madde ve harekete bu cahilce inanca karşı en etkin ilacı, fizikteki işte bu ilerleme getirmektedir... Katıksız mekanikçilik ile hiçbir zaman Tanrı'ya varamayız..." (s. 180)

İşte bu, tamı tamına "Marksist Felsefe *'Üzerine'* Denemeler"in ruhuna uyuyor! Lunaçarski'ye, Yuşkeviç'e, Bazarov'a ve Bogdanov'a başvursanız iyi edersiniz Bay Ward: onlar da tamamıyla aynı öğretiyi öğütlüyor, ama sizden biraz daha "utangaçça".

5 — Modern Fizikte İki Yönelim ve Alman İdealizmi

Çok tanınmış Kantçı idealist Hermann Cohen, 1896'da, olağanüstü bir zafer sevinci ile, "Materyalizmin Tarihi"nin ("Geschichte des Materialismus") beşinci baskısına, —F. Albert Lange tarafından yazılmış materyalizmin tahrif edilmiş tarihine— bir önsöz yazdı.

> "Teorik idealizm", diye düşüncesini açıklıyordu H. Cohen (s. XXVI), "doğa bilginlerinin materyalizmini kökünden sarsmaya daha şimdiden başladı, ve bu temel sorunlarda, şu gizin artık genel kültür gerçeği haline gelmesi için belki de az zaman gerekiyor: Tüm gerçek bilim, her zaman olduğu gibi bundan böyle de idealizmden başka bir şey değildir." "İdealizm, yeni fiziğin içine sızıyor [Durchwirkung]"... (s. XVI) ... "atomculuk yerini dinamizme bırakmak zorunda kaldı." (s. XXVIII.)

> "Kimyasal madde sorununa yönelik araştırmanın, materyalist madde görüşünün temelden aşılması sonucuna götürmüş olması şaşırtıcı bir dönüşümdür. Thales nasıl töz düşüncesinin ilk soyutlamasını yaptı ve ama bunu elektron konusundaki kurgul düşüncelerle bağladıysa; elektrik teorisinin de madde anlayışında maddenin güce dönüşmesi yoluyla en büyük devrime yol açması, ve idealizmin zaferini sağlaması kaçınılmazdı." (s. XXIX)

H. Cohen, *temel* felsefi yönelimlere parmak basmakta James Ward kadar açık ve kesindir, ve kendisini (bizim Machçıların yaptığı gibi) şu ya da bu energetik, sembolcü, ampiriokritikçi, ampirio-monist vb. idealizmleri arasındaki küçük ayrımlar içerisinde kaybetmiyor. Cohen, bugün için Mach ve Poincaré ve ötekilerin adıyla anılan fizik okulunun *temel* felsefi eğilimini ele alıyor ve bu eğilimi doğru bir biçimde *idealist* olarak tanımlıyor. "Maddenin güce dönüşmesi", Co-

hen'e göre, idealizmin bilim adamları —ama aslında 1869'da J. Dietzgen'in maskelerini düşürdüğü "falcı" bilimadamları— üzerindeki en önemli zaferidir. Elektrik, idealizmin bir yardımcısı olarak ilan ediliyor, çünkü elektrik, maddenin yapısı ile ilgili eski teoriyi yıkmış, atomu darmadağın etmiş ve, maddesel hareketin, eskilerinden o kadar değişik, o kadar incelenmemiş, o kadar üzerine çalışılmamış, o kadar "şaşılası" biçimlerini bulmuştur ki, böylece doğanın yorumu içerisine ***maddi olmayan*** (zihinsel, düşünsel, ruhsal) hareketi sokuşturmak olanağı doğmuştur. Maddenin son derece küçük parçacıklarına ilişkin bilgimizin dünkü sınırı kaybolmuş, böylece madde kaybolmuştur (ama düşünce durmaktadır) sonucuna varıyor idealist filozof. Her mühendis, her fizikçi, elektriğin (maddesel) bir hareket olduğunu bilir, ama hiç kimse ***neyin*** hareket ettiğini açık seçik bilmez; onun için, diye sonuca varıyor idealist filozof, felsefe eğitiminden yoksun kişileri, şu ayartıcı, şu "ekonomik" önermeyle kandırabiliriz: gelin hareketi ***madde olmaksızın düşünelim***...

H. Cohen, ünlü fizikçi, Heinrich Hertz'i kendi müttefiki yapmaya çalışıyor. Hertz bizimdir, bir Kantçıdır, kimi zaman onda önseli kabul edilmiş görüyoruz, diyor. Hertz bizimdir, bir Machçıdır, diye iddia ediyor Machçı Kleinpeter, çünkü onda "kavramlarımızın niteliği konusunda tıpkı Mach'ta olduğu gibi aynı öznel görüşler"* görülebilir. Hertz'in ***kime*** ait olduğu konusundaki bu ilginç tartışma, tazelenen fideizm savunmalarını haklı göstermek için, idealist filozofların, ünlü bilginlerin ifadelerindeki en ufak bir yanılgıya, en ufak bulanıklığa nasıl sarıldıklarının güzel bir örneğidir. Aslında, Hertz'in "Mekanik"ine** yazdığı felsefi giriş, materyalizmin "metafiziği"ne karşı profesörce bağırış çağırışlardan gözü korkan, ama dış dünyanın gerçekliği konusundaki kendiliğinden kanısını da yenemeyen bir bilimadamının alışılmış görüş açısını açığa vuruyor. Bu, bir yandan geniş okur yığın-

---

* *"Archiv für systematische Philosophie". c. V. 1898/1899, s. 169/170.*

** *Heinrich Hertz, Gesammelte Werke, c. 3, Leipzig 1894, özellikle s. 1, 2, 49.*

larına ***doğa biliminin*** bilgi teorisi konusunda baştan aşağı yanlış ve içerisinde Mach'ın Hertz ile yanyana boy gösterdiği küçük kitapçıklar dağıtan; öte yandan ise, özellikle felsefi olan makalelerde "Hertz'in, Mach ve Pearson'ın tersine, bütün fiziğin mekanik bir yoldan açıklanabileceği önyargısına hâlâ sarıldığını",* kendinden şey kavramına ve fizikçilerin alışılmış görüş açılarına hâlâ sahip çıktığını ve hâlâ "kendinden dünyanın varlığını" savunduğunu vb. söyleyen Kleinpeter'in kendisi tarafından da itiraf edilmiştir.**

Hertz'in energetik konusundaki görüşüne değinmek ilginç olacaktır. Hertz şöyle diyor:

> "Eğer fiziğin bugün kendini enerji teorisinin terimleri içerisinde ifade etmeyi seçmesinin gerçek nedenini araştıracak olursak, bunu, onun çok az bildiği şeyler konusunda konuşmaktan ancak en iyi şekilde bu yoldan sakındığı için yapıyor diye yanıtlayabiliriz... Kuşkusuz hepimiz, bugün, ağırlığı olan maddenin atomlardan oluşmuş olduğu kanısındayız; hatta bazı durumlarda bu atomların boyutları ve hareketleri konusunda oldukça kesin bir fikre sahibiz. Ama birçok durumda, atomların biçimi, bağlantıları, hareketleri, bütün bunlar tümüyle bizden saklıdır... Onun için, bizim atomlar hakındaki fikirlerimiz ilerideki araştırmaların önemli ve ilginç bir konusunu oluştururlar, ama gene de matematiksel teoriler için bilinen ve sağlam bir dayanak olabilecek şekilde uyarlanmamışlardır." (c. III. s. 21.)

Hertz, esir konusunda daha ilerideki araştırmaların "geleneksel maddenin niteliği, onun ağırlığı ve süredurumu"nun bir açıklamasını getireceğini umuyordu (c. I, s. 354).

Böylece, materyalist olmayan bir enerji anlayışı olanağının Hertz'in aklına bile gelmediği buradan açıkça ortaya çıkmaktadır. Energetik, filozoflara materyalizmden idealizme kaçışın bahanesi olmuştur. Bilimadamı, energetiği, eğer deyim yerindeyse, fizikçilerin atomu terkettiği, ama daha elektrona ulaşmadıkları bir dönemde, maddi hareketin

* *"Kantstudien", c. VIII. 1903, s. 309.*

** *"The Monist", c. XVI, 1906, No. 2, s. 164; Mach'ın "tekçiliği" üzerine makale.*

yasalarını ifade etme yönteminde bir kolaylık olarak görür. Bu dönem büyük çapta hâlâ son bulmamıştır; bir varsayım ötekini izliyor; pozitif elektron konusunda hiçbir şey bilinmiyor; ancak üç ay önce (22 Haziran 1908'de). Jean Becquerel, Paris bilimler Akademisi'nde, "maddenin yeni bir tamamlayıcı parçasını" bulmayı başardığını açıkladı ("Comptes rendus des séances de L'Académie des Sciences", s. 1311). "Madde"nin hâlâ insan zihni tarafından yalnızca "aranmakta" olması ve bu yüzden bir "sembol"den başka bir şey olmaması gibi böylesine elverişli bir ortamdan idealist felsefe yararlanmamazlık edebilir miydi?

Cohen'den çok daha gerici başka bir Alman idealist Eduard von Hartmann, modern fiziğin dünya görüşü üzerine koca bir kitap yazdı ("Die Weltanschauung der modernen Physik", Leipzig 1902). Yazarın savunduğu idealizm çeşidi üzerine düşünceleri bizi ilgilendirmez elbette. Yalnız bizim için önemli olan, bu idealistin de, Rey, Ward ve Cohen gibileri tarafından da saptanmış görüngüleri saptamış olduğuna dikkat çekmektir.

> "Modern fizik *gerçekçi* bir temel üzerinde yükseldi", diyor E. Hartmann, "ve yalnızca zamanımızın yeni-Kantçı ve agnostik hareketi, modern fiziği, sonuçlarını idealist bir anlayış içerisinde yorumlamaya yöneltti." (s. 218)

E. Hartmann'a göre, modern fiziğin temelinde üç bilgi-teorik sistem vardır: Hilokinetik (Yunanca *hyle*=madde, *kinesis*=hareket, yani fiziksel görüngülerin hareket halindeki madde olarak tanınması), energetik, ve dinamizm (yani maddesiz gücün kabulü). Gayet tabii ki, Hartmann "dinamizmi" savunuyor ve bundan doğa yasalarının "dünya düşüncesi" oldukları sonucunu çıkarıyor: bir sözcükle, ruhsal olanı fiziksel doğanın "yerine koyuyor". Ama Hartmann, fizikçilerin çok büyük bir kesiminin hilokinetikten yana olduklarını ve bu sistemin "en çok kullanılan sistem" (s. 190) olduğunu ve onun en büyük kusurunun "saf hilokinetiğin sürüklendiği materyalizm ve ateizm"den gelen tehdit (s. 189) olduğunu itiraf etmek zorunda kalıyor. Yazar, haklı olarak,

energetikte, kendisinin agnostisizm diye nitelendirdiği bir ara sistem görüyor. (s. 136). Kuşkusuz bu sistem "saf dinamizmin yandaşıdır, çünkü bu, tözü tahtından indirir" (s. VI, 192), ama Hartmann gerçek bir Alman aşırı gericisinin hakiki idealizmi ile bağdaşmayan bir "İngiliz hayranlığı" biçimi olarak agnostisizmden hoşlanmaz.

Bu uzlaşmaz partizan idealistin (yansızlar, politikada olduğu kadar felsefede de iflah olmaz bir ahmaklık içindedirler), şu ya da bu bilgi-teorik eğilimi izlemenin ne anlama geldiğini fizikçilere nasıl açıkladığını görmek kadar ibret verici bir şey olamaz. Hartmann fiziğin son bulguları ile ilgili idealist yorumlar konusunda şunları yazıyor:

> "Bu modayı izleyen fizikçilerin pek azı, bu yorumun bütün kapsamının ve tüm sonuçlarının farkındadır. Bunlar kendilerine özgü yasaları ile fiziğin, idealizmine rağmen, ancak ***gerçekçi*** temel önermelere, yani kendinden şeylerin varlığına, bunların zaman içindeki gerçek değişebilirliğine, gerçek nedenselliğine bağlı kaldığı ölçüde bir anlamı olduğunu göremediler... Ancak bu gerçekçi öncüllerin (nedenselliğin, zamansallığın ve üç boyutlu mekana uygun düşen ilişki sisteminin ya da düşünebilir mekan içinde olmaklığın deneyimüstü geçerliliğinin) kabul edilmesi, yani yasalarından fiziğin söz ettiği doğanın kendinden şeyler alanıyla çakışması koşuluyladır ki, ... kişi doğa yasalarından, psikolojik yasalardan ***farklı*** şeyler olarak söz edebilir. Doğa yasaları, eğer onlar zihnimizden bağımsız bir alanda işlev yapıyorlarsa, ancak o zaman bu yasalar, şunu açıklamaya hizmet eder: Bizim resimlerimizin düşünsel zorunlu sonuçları, her zaman, bizim bilincimizde resimlenen ya da sembolize edilen bilinmeyenin doğa zorunlu sonuçlarının resmidir." (s. 218/219)

Hartmann, yeni fiziğin idealizminin gerçekten de bir ***moda*** olduğunu ve bunun doğabilimsel materyalizmden ciddi bir felsefi sapma olmadığını doğru bir biçimde seziyor; onun için, "moda"nın tutarlı ve tam bir felsefi idealizme dönüştürülmesi için, zamanın, mekanın, nedenselliğin ve doğa yasalarının nesnel gerçekliği öğretisini kökten değiştirmek gerektiğini fizikçilere doğru bir biçimde açıklıyor. Yalnızca atomlara, elektronlara ve esir'e, saf sembol, "çalışma hipotezi" gözüyle bakamayız: zamanın, mekanın, doğa yasalarının, ve bütün dış dün-

yanın da bir "çalışma hipotezi" olduğu açıklanmalıdır. Ya materyalizm, ya da tüm fiziksel doğanın yerine ruhsalın evrensel ikamesi: bu iki şeyi birbirine karıştırmaya meraklı bir yığın insan vardır; ama Bogdanov ve ben, onlar arasında değiliz.

1906'da ölmüş olan Alman fizikçilerinden Ludwig Boltzmann, Machçı eğilime karşı sistematik bir biçimde mücadele etmiştir. "Yeni bilgi-teorik dogmalara kendini kaptırmış" olanların tersine, Boltzmann'ın, Machizmin basitçe ve açıkça solipsizme götürdüğünü göstermiş olduğuna daha önce de değinmiştik (bkz. Bölüm I, § 6*). Boltzmann, kuşkusuz kendisine materyalist demekten korkuyordu ve hatta tanrının varlığını yadsımadığını da açıkça belirtmişti.** Ama onun bilgi teorisi, temelde materyalisttir; bu teori, 19. yüzyıl doğa bilimleri tarihçisi S. Günther'in*** de kabul ettiği gibi, doğa bilginlerinin çoğunluğunun görüşünü ifade eder.

> "Biz şeylerin varlığı sonucuna", diyor Boltzmann, "bizim duyularımız üzerinde meydana getirdikleri izlenimlerden varıyoruz." (s. 29.)

Teori, doğanın, dış dünyanın bir "tıpkı-resmi" (ya da bir kopyası)'dır (s. 77). Maddenin bir duyu algıları karmaşasından başka bir şey olmadığını söyleyenlere, Boltzmann, bu durumda öteki insanlar da bunu söyleyenin duyumlarından başka bir şey değildirler, diye yanıt veriyor (s. 168). Bu "ideologlar" —Boltzmann zaman zaman bu sıfatı idealist filozoflar için kullanıyor— bize "öznel bir dünya görünümü" sunuyorlar (s. 176). Oysa yazar, "dünyanın daha yalın nesnel bir görünümü"nü yeğliyor,

> "İdealist, duyumlarımız kadar maddenin de var olduğu iddiasını, atılığı taşın can acıttığı düşüncesinde olan bir çocuğun görüşü ile karşılaştırır. Gerçekçi, zihinselin maddeselden ve hatta atomların hareketin-

---

* *Bkz. Bütün Eserler, C. XIII, s. 79 ve ya da "Materyalizm ve Ampiriokritisizm" in ayrı baskısı s. 83. (—Inter Yayınları s. 108.) —Alm. Red.*

** *Ludwig Boltzmann, "Populäre Schriften", Leipzig 1905, s. 187.*

*** *Siegmund Günther, "Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert", Berlin 1901, s. 941 ve 942.*

den nasıl oluştuğunu kişinin kavrayamayacağı iddiasını, yeryüzü ile güneş arasındaki uzaklığın, kendisi böyle bir ölçüyü tasarlayamayacağı için, yirmi milyon mil olamayacağını iddia eden cahil bir kişinin görüşüyle kıyaslar." (s. 186)

Boltzmann, zihnin ve iradenin "madde parçalarının karmaşık etkileri" olarak sunulması [şeklindeki —ÇN] bilim idealinden vazgeçmiyor (s. 396).

L. Boltzmann, bir fizikçinin bakış açısından, Ostwald'ın energetiğine karşı sık sık polemiğe girmiş ve Ostwald'ın, kinetik enerji formülünü (bu, kütlenin yarısının, kütlenin hızının karesiyle çarpımıdır) ne çürütebileceğini ne de çıkarıp atabileceğini, ve ilkin enerjiyi maddeden çıkarsayarak (kinetik enerji formülünü kabul ederek), sonra da kütleyi enerji olarak tanımlayarak bir kısır döngü içinde dönüp durduğunu söylemiştir (s. 112-139). Bu, bana Bogdanov'un "*Ampirio-monizm*"inin üçüncü kitabında Mach konusundaki açıklamasını anımsatıyor.

"Bilimsel madde anlayışı", diye yazıyor Mach'ın "Mekanik"ini kaynak gösteren Bogdanov, "mekanik denklemlerinde de görüldüğü gibi, kütlenin katsayısına indirgenmiştir, ancak eksiksiz tahliller yapıldığında, kütlenin katsayısının, iki fiziksel karmaşa —cisimler— etkileşime girdiğinde, ivmenin tersi büyüklük olduğu ortaya çıkar." (s. 146)

Açıktır ki, eğer herhangi bir *cisim* birim olarak alınırsa, bütün öteki cisimlerin (mekanik) hareketi basit bir ivme bağıntısı ile ifade edilebilir. Ama bu hiç de "cisimler"in (yani maddenin) kaybolduğu, ya da bizim zihnimizden bağımsız olarak var olmaktan çıktığı anlamına gelmez. Dünya, elektronların hareketine indirgendiği zaman, bütün denklemlerden elektronu çıkarıp atmak mümkün olacaktır, —çünkü elektronun her yerde bulunacağı varsayılacaktı, ve elektron grup ve kümeleri arasındaki bağıntı onların karşılıklı ivmelerine indirgenecekti— hareket biçimlerinin mekanikte oldukları kadar yalın olmaları koşuluyla.

Mach ve ortaklarının "görüngücü" fiziği ile savaşan Boltzmann,

"diferansiyel denklemler yoluyla atomculuğu çıkarıp atacaklarını düşünenler, ağaçlara bakarken ormanı görmüyorlar" diyor (s. 144).

"Eğer diferansiyel denklemlerin önemi konusunda hayale kapılmak istemiyorsak, ... dünyanın" (diferansiyel denklemlerle ifade edilen) "bu görünümünün, yapısı gereği, yine atomcu bir görünüm, yani çok büyük sayıdaki şeylerin zaman içerisindeki değişmelerinin üç boyutlu uzay içerisindeki düzenlemelerinin belirli kurallara uygun olarak düşünülmesi gerektiğine ilişkin bir öğreti olduğundan kuşku duymayız. Kuşkusuz şeyler, benzer ya da benzemez, değişebilir ya da değişemez olabilir" vb. (s. 156).

Boltzmann, 1899'da doğa bilginlerinin Münih Kongresi'nde yaptığı konuşmada, "besbelli ki görüngücüler, diferansiyel denklemlerin süslü görünüşü arkasına gizlenmekten başka bir şey yapmaz", diyor; "o da, gerçekte, aynı şekilde atomlara benzer tikel varlıklardan [Einzelwesen] yola çıkar. Ve bunları, farklı görüngü gruplarında farklı özelliklere sahip olarak tasarlar. Ancak bu yapıldığında, yalınlaştırılmış yekpare bir atomculuk gereksinmesi kısa zamanda kendini duyuracaktır." (s. 223)

"... (Elektron teorisi) tüm elektrik öğretisinin bir atomcu teorisine gelişmiştir." (s. 357)

Doğanın birliği, çeşitli görüngü alanlarına ilişkin diferansiyel denklemler arasındaki "şaşırtıcı benzeşmeler"de açığa çıkar:

"Aynı denklemler, hidrodinamiğin potansiyel teorisi problemlerini çözmeye hizmet edebilir. Sıvı burgaçları [Flüssigkeitswirbel] teorisi ve gazların sürtünme [Gasreibung] teorisi, elektromanyetizm teorisi ile çok çarpıcı bir benzeşim ortaya koyar, vb." (s. 7)

"Evrensel ikame teorisini" kabul edenler, şu sorudan hiçbir şekilde yakalarını kurtaramayacaklardır: Fiziksel doğayı böylesine tekdüze "ikame etmeyi" kim akıl etti acaba?

Boltzmann, "eski okulun fiziği"ni bir kenara atanlara sanki bir yanıtmış gibi, "fiziksel kimya"da bazı uzmanların Machizmin takındığının nasıl tersi bir bilgi-teorik tutum takındıklarını ayrıntılarıyla anlatıyor. 1903'te yayınlanan çalışmaların (Boltzmann'a göre) "en kapsamlılarından biri"nin yazarı olan Vaubel, "bugün o kadar övülen görüngüsel fiziğe kesinlikle karşı" bir tutum almıştır (s. 381).

"O", diyor Boltzmann, "atomların ve moleküllerin yapısı hakkın-

da, ve ayrıca onlar arasında etki yapan kuvvetler hakkında elden geldiğince somut ve açık bir fikre ulaşmaya çalışır. Bu fikri o, bu alanda" (iyonlar, elektronlar, radyum, Zeeman efekti vb.) "yapılan en son deneyimlerle uyumlu kılmaya çalışır...

Yazar madde ve enerji düalizmine sımsıkı bağlı kalır* ve bunların her ikisinde de ortak olan şey, özel bir salınım yasasıdır. Maddeyle ilgili olarak yazar, ağırlığı olan madde ile esir arasındaki düalizme sımsıkı sarılıyor, ama bununla birlikte esir'i, en kesin anlamıyla maddesel olarak görüyor." (s. 381)

Yapıtının ikinci cildinde (elektrik öğretisi) yazar,

"daha işin başında, elektrik görüngülerinin atom benzeri özlerin, elektronların etkileşimi ve hareketi ile belirlendiği görüşünü benimsiyor." (s. 383)

Spiritüalist J. Ward'ın İngiltere için tanıyıp kabul ettiği şey, Almanya için de doğrulanır, yani gerçekçi okulun fizikçileri, son yılların olgularını ve buluşlarını sistemleştirmede sembolist okulun fizikçilerinden daha az başarılı değillerdir ve bunların arasındaki temel farklılık, "*yalnızca*" bilgi-teorik görüş açısıdır.**

---

* *Boltzmann, yazarın, hareketi madde olmaksızın düşünmeye kalkışmadığını söylemek istiyor. Burada düalizmden söz etmek saçmadır. Felsefi monizm ve düalizm, tutarlı ya da tutarsız olsun, materyalizme ya da idealizme bağlılık demektir.*

** *Erich Becher'in "Kesin Doğa Bilimlerinin Felsefi Öncülleri" ("Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften", Leipzig 1907) adlı yapıtını kitabım tamamlandıktan sonra gördüm; bu kitap da bu paragrafta söylenenleri doğrulamaktadır. Her şeyden çok Helmholtz ve Boltzmann'ın bilgi-teorik görüşlerine, yani "utangaç" ve yarım yamalak tasarlanmış materyalizme yakın olan yazar, yapıtını fizik ve kimyanın temel öncülerinin bir savunmasına ve yorumuna adamıştır. Bu savunma, doğal olarak, fizikte moda olan ama gitgide artan bir tepkiyle karşılaşan Machçı eğilime karşı bir savaşa dönüşmektedir. (Bkz. s. 91, vb.) E. Becher, yerinde olarak, bu eğilimi* "**öznel pozitivizm**" *(s. III) diye nitelemekte ve karşı çıkışının ağırlık noktasını dış dünya "varsayımları"nın bir tanıtlamasına (Bölüm II-VII), onun "algılanmadan bağımsız olarak varlığı"nın (vom Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz) tanıtlaması-*

6 — Modern Fizikte İki Yönelim ve Fransız Fideizmi

Fransız idealist felsefesi, Machçı fiziğin yanılgılarına dört elle sarılmakta daha az gayretkeşlik göstermedi. Yeni eleştiricilerin Mach'ın "Mekanik"ini nasıl karşıladıklarını, bu yazarın felsefesinin temellerinin idealist niteliğini nasıl hemen ortaya çıkardıklarını daha önce görmüştük. Fransız Machçısı Henri Poincare, bu bakımdan daha da başarılı olmuştu. En gerici, açıkça fideist eğilimdeki idealist felsefe, onun teorisine hemen el attı. Bu felsefenin temsilcisi Le Roy, şu uslamlamayı yapıyordu: bilimsel doğrular, saymaca işaretlerdir, sembollerdir; nesnel gerçekliği tanımak gibi saçma "metafizik" bir iddiadan vazgeçmiş bulunuyorsunuz; şu halde mantıklı olunuz ve bizimle birlikte, bilimin, insan eyleminin bir alanında, ancak pratik bir değeri olduğunu, ve

---

*na indirgemektedir. Bu "varsayımlar"ın Machçılar tarafından yadsınması çoğu kez Machçıları **solipsizme** götürmektedir (s. 78-82 vd.) Bilimin tek konusu "dış dünya değil de, duyumlar ve duyum karmaşalarıdır şeklindeki Mach'ın görüşünü" Becher, "duyumcu tekçilik" (Empfindungsmonismus) diye adlandırıyor ve bunu "saf bilinçli eğilimler" sınıfına sokuyor. (bkz. s. 156.) Bu beceriksiz ve saçma terim Latince bilinç demek olan conscientia sözcüğünden türetilmiştir ve felsefi idealizmden başka bir anlama gelmez (Bkz. s. 156). Kitabın son iki bölümünde E. Becher, oldukça usta bir biçimde, eski mekanik teoriyi, maddenin yeni elektrik teorisi ve dünya görünümü ile (yazarın koyduğu biçimiyle, "kinetik-esneklik" ile doğanın "kinetik-elektrik" anlayışı) ile karşılaştırıyor. Elektron teorisi üzerine kurulan yeni elektrik teorisi dünyanın birliği bilgisine doğru ileri bir adımdır; bu teoriye göre, "maddi dünyanın ögeleri elektrik yükleridir" (Ladungen) (s. 223). "Doğanın her salt kinetik anlayışı, bunlara ister elektron ister başka bir şey densin, belli sayıda hareket eden nesneler dışında bir şey tanımaz. Ardaşık zaman aralıkları içerisinde bu nesnelerin hareket hali, daha önceki zaman aralıkları içerisindeki konumları ve hareket halleri tarafından yasayla yönetilen bir biçimde belirlenir" (s. 225). Becher'in kitabının başlıca kusuru, yazarın diyalektik materyalizmden tümüyle habersiz oluşudur. Bu habersizlik, onu sık sık, burada üstünde durması olanaksız olan karışıklığa ve saçmalığa götürmektedir.*

dinin de insan eyleminin başka bir alanında, ***daha az gerçek olmayan bir değeri*** olduğunu açıkça kabul ediniz; Machçı "sembolist" bilimin, teolojiyi yadsımaya hakkı yoktur. H. Poincaré, bu vargılardan çok tedirgin oldu ve "Bilimin Değeri" adlı kitabında bunlara özel olarak saldırdı. Ama kendini Le Roy tipi yandaşlardan uzak tutmak için ***nasıl*** bir bilgi-teorik tutum benimsemek zorunda kaldığına bir bakalım. Şöyle yazıyor:

> "Bay Le Roy, bilginin öteki kaynaklarına, örneğin yüreğe, duyguya, içgüdüye, inana daha geniş yer vermek üzere zekâya onmaz ölçüde güçsüz gözüyle bakar." (s. 214/215)
>
> "Onu sonuna kadar izleyemeyeceğim"; Bilimsel yasalar saymacadır, semboldür, ama "eğer bilimsel 'reçeteler'in eylem kuralı olarak bir değerleri varsa, bu bizim onların, hiç değilse genel olarak, başarılı olduklarını bilmemizdendır. Ama bunu bilmek, zaten bir şeyler bilmek demektir; ve eğer durum buysa, nasıl olur da bir şey bilmeyiz diyorsunuz?" (s. 219)

H. Poincaré, pratik kıstasına başvuruyor. Ama o, sorunu çözmeksizin yalnızca kaydırıyor; çünkü bu kıstas, nesnel anlamda olduğu kadar öznel anlamda da yorumlanabilir. Le Roy da bilim ve sanayi için bu ölçütü kabul ediyor. Onun yadsıdığı tek şey, bu kıstasın ***nesnel*** doğruyu tanıtlamasıdır; ama bu yadsıma ona bilimin (insanlığın dışında var olmayan) öznel doğruluğu yanında, dinin öznel doğruluğunun da tanınması için yetiyor. Henri Poincaré, Le Roy'a karşı koymak için, yalnızca pratiğe başvurmanın yeterli olmadığını görerek, bilimin nesnelliği sorununa geçiyor.

> "Bilimin nesnelliğinin kıstası nedir? Bizim dış nesnelere olan inancımızın kıstası ne ise, o da aynıdır. Bu nesneler, onların bizde uyandırdıkları duyumlar (qu'ils nous font éprouver), bize, bir anlık bir rastlantıyla değil de, belirli parçalanamaz bir harçla birleşmiş göründükleri ölçüde gerçektirler." (s. 269/270)

Böyle bir düşüncenin yazarı, pekâlâ büyük bir ***fizikçi*** olabilir, ama hiç kuşkuya yer yok, ki, onu bir filozof olarak ciddiye alabilecek olanlar, olsa olsa Voroşilov-Yuşkeviçlerdir. Materyalizm, fideizmin

ilk saldırısında ***materyalizmin kanadı altına sığınan*** bir "teori" tarafından yıkılmış ilan edildi! Çünkü, duyumların gerçek nesneler tarafından uyarıldığını ve bilimin nesnelliğine, "inancın" dış nesnelerin nesnel varlığına "inanç" ile aynı şey olduğunu söyleyen görüş, saf materyalizmdir.

> "... Örneğin, denilebilir ki, esir'in gerçekliği herhangi bir dış cismin gerçekliğinden daha az değildir." (s. 270)

Eğer bir materyalist bunu söyleseydi, ne büyük bir şamata koparırlardı Machçılar! Nice kurusıkı oklar fırlatırlardı bu "esirî materyalizm"e vb. Ama çağdaş ampirio-sembolizmin kurucusu beş sayfa ötede şunu bildiriyor bize:

> "Düşünce olmayan her şey, saf hiçliktir; çünkü biz, ancak düşünceyi düşünebiliriz." (s. 276)

Yanılıyorsunuz Bay Poincaré. Yapıtlarınız gösteriyor ki, bazı kişiler yalnızca saçmalığı düşünebilirler. Şaşkın Georges Sorel de bunların arasındadır; o, bilimin değeri konusunda Poincaré'nin kitabının "ilk iki bölümü"nün "Le Roy havasında" yazıldığını ve bu yüzden iki filozofun şu aşağıda olduğu gibi "uzlaştırılabileceğini" söylüyor: dünya ile bilim arasında bir özdeşlik kurma çabası bir kuruntudur; bilimin doğayı tanıyıp tanıyamayacağını sormanın hiçbir gereği yoktur, çünkü bilimin bizim yarattığımız mekanizma ile uyum içinde olması yeterlidir (Georges Sorel, "Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes" ["Modern Fizikçinin Metafizik Önyargıları"], Paris 1907, s. 77, 80, 81).

Poincaré'nin felsefesini şöyle bir anıp geçmek yeter; buna karşılık, A. Rey'in yapıtları üzerinde daha uzun durulmaya değer. Modern fiziğin, Rey tarafından "konseptüalist" ve "yeni-mekanikçi" diye nitelendirilen iki temel yönelim arasındaki, idealist ve materyalist bilgi teorisi arasındaki ayrılığa indirgendiğini daha önce belirtmiştik. Şimdi de, pozitivist Rey'in spiritüalist Ward ve idealist H. Cohen ve E. Hartmann'ınkilere taban tabana karşıt bir sorunu; yani yeni fiziğin felsefi

yanlışlarını, onun idealizm yönüne sapmasına sarılmayı değil; tersine bu yanlışları düzeltme ve yeni fizikten idealist (ve fideist) sonuçlar çıkarmanın ne kadar haksız olduğunu ispatlaması sorununu — nasıl çözdüğünü görelim.

A. Rey'in bütün yapıtının temel çizgisi, "konseptüalistlerin" (Machçıların) yeni fizik teorilerinin;*"fideizm* (s. II, 17, 220, 362, vb.) ve *"felsefi idealizm"* (s. 200) tarafından, aklın ve bilimin hakları konusunda skeptisizm tarafından (s. 210-220), öznelcilik tarafından (s. 311) vb. kullanılması olgusunun kabul edilmesidir. Onun için Rey, haklı olarak, "fiziğin nesnel geçerliliği konusunda fizikçilerin görüşlerinin" (s. 3) tahlilini yapıtının *merkezine* koyar.

Bu tahlilin sonuçları nelerdir?

Temel kavramı, deneyim kavramını alalım. Rey, Mach'ın öznelci yorumunun, (kısaltmak ve basitleştirmek için Mach'ı, Rey'in "konseptüalist" diye adlandırdığı okulun bir temsilcisi olarak alacağız) bir yanlış anlamadan başka bir şey olmadığı konusunda bize güvence verir. "XIX. yüzyıl sonu felsefesinin başlıca yeni özelliklerinden birinin" şu olduğu doğrudur:

> "Gün günden daha kademelenip çeşitlenen ve incelip ustalaşan ampirizm, fideizme, imanın üstünlüğüne varıyor; o ampirizm ki, bir zamanlar, metafiziğin savlarına karşı skeptisizmin güçlü bir silahı olmuştu. 'Deneyim' sözcüğünün gerçek anlamı, belli belirsiz ayırtılarla yavaş yavaş temelden çarpıtılmadı mı? Deneyim, yeniden kendi varlık koşulları içine, kendisini belirginleştiren ve kendisini arıtıp temizleyen deneysel bilimler içine yerleştirildiğinde, bizi zorunluluğa ve doğruya götürür." (s. 398)

Bütün Machizmin, terimin geniş anlamıyla, "deneyim" sözcüğünün gerçek anlamını belli belirsiz ayırtılar yoluyla çarpıtılmasından başka bir şey olmadığından hiç kuşku yok! Ama yalnızca fideistlerin çarpıtmalarını suçlarken Mach'ı suçlamayan Rey, bu çarpıtmayı nasıl düzeltiyor? Dinleyin:

"Deneyim, alışılan tanıma göre, nesnenin bir bilgisidir. Bu tanım, fizik biliminde, başka herhangi bir yerde olduğundan daha çok yerindedir... Deneyim, zihnimizin kumanda etmediği, isteklerimizin, irademizin söz geçiremediği, verili olan ve kendimizin yaratmadığı bir şeydir. Deneyim, (en face du) özne ile yüzyüze olan nesnedir." (s. 314)

İşte Machizmin Rey tarafından savunulmasının güzel bir örneği! Engels, felsefi agnostisizmin ve görüngücülüğün en son yandaşlarını "utangaç materyalistler" diye tanımlamakla dahiyane bir kavrayış örneği veriyor bize. Pozitivist ve ateşli görüngücü Rey, bu türün üstün bir örneğidir. Eğer deneyim "nesnenin bilgisi" ise, eğer "deneyim özne ile yüzyüze olan nesne" ise, eğer deneyim "dış bir şeyler (quelque chose du dehors) vardır ve zorunlu olarak vardır (se pose et en se posant s'impose)" (s. 324) demekse, işte bu besbelli ki materyalizmdir! Rey' in görüngücülüğü, duyumların dışında hiçbir şeyin var olmadığı, nesnel olanın genel olarak geçerli olan olduğu vb. vb. yolundaki ateşli ve çarpıcı savı — bütün bunlar birer incir yaprağı, materyalizmin üstünü örten boş sözlerdir, çünkü bize şöyle deniyor:

"Nesnel olan, dışardan verilendir, deneyim tarafından kabul ettirilmiş (imposé) olandır; bizim kendimizin yaratmadığı, ama bizden bağımsız olarak oluşan ve belli bir ölçüde bizi oluşturan şeydir." (s. 320)

Rey, konseptüalizmi yıkarak "konseptüalizmi" savunuyor! Machizmin idealist vargılarının çürütülmesi, ancak Machizmin utangaç materyalizme göre yorumlanmasıyla başarılır. Modern fiziğin iki eğilimi arasındaki ayrımı kabul eden Rey, kan ter içinde, bu ayrımı, materyalist yönelimin yararına gidermeye çalışıyor. Örneğin yeni-mekanikçi okul için, bu okul, fiziğin nesnelliği konusunda "hiçbir kuşku, hiçbir kararsızlık" kabul etmez diyor (s. 237):

"İnsan burada" (yani bu okulun öğretileri alanında) "kendini, bu nesnellik savına varmak üzere fiziğin başka teorilerinin görüşlerinden geçmek zorunda kaldığı dolambaçlı dönüşlerin uzağında hisseder."

Ama Rey'in bütün açıklaması boyunca üstüne örtü atarak gizlediği işte Machizmin bu dolambaçlı "dönüşleri"dir. Materyalizmin temel

niteliği, onun, bilimin nesnelliğinden, bilimin yansıttığı nesnel gerçeğin kabulünden ***yola çıkmasıdır,*** oysa idealizm, nesnelliği şu ya da bu biçimde, zihinden, bilinçten, "ruhsal"dan "çıkarsamak" için "dolambaçlı yollara" ***gerek duyar.*** "Fizikteki yeni-mekanikçi" (yani egemen olan) "okul", diye yazıyor Rey,

> "tıpkı insanlığın dış dünyanın ***gerçekliğine inanması*** gibi, fiziksel teorinin ***gerçekliğine inanır."*** (s. 234, § 22; tezler.) Bu okula göre, "teori, nesnenin bir tıpkıresmi (le décalque) olmayı amaçlar." (s. 235)

Haklı olarak. Ve "yeni-mekanikçi" okulun bu temel çizgisi, ***materyalist*** bilgi teorisinin temelinden başka bir şey değildir. Bu ana olgu, ne Rey'in yeni-mekanikçilerin de aslında görüngücü oldukları yolundaki savları ile, ne de Rey'in materyalizmi yadsıması vb. ile zayıflatılabilir. Yeni-mekanikçilerle (az ya da çok utangaç materyalistlerle) Machçılar arasındaki başlıca fark, Machçıların bu bilgi teorisinden ***uzaklaşmaları*** ve uzaklaşırken de kaçınılmaz olarak fideizme ***yuvarlanmalarıdır.***

Rey'in, Mach'ın doğada nedensellik ve zorunluluk teorisine karşı tutumunu alınız. Ancak ilk bakışta, diye güvence veriyor Rey, Mach "skeptisizme" (s. 76) ve "öznelciliğe yaklaşıyor" gibi görünür (s. 76); bu "belirsizlik", Machizm bütünlük içinde ele alınır alınmaz ortadan kaybolur. Ve Rey, onu bütünlük içinde alarak, "Isı Öğretisi" ve "Duyumların Tahlili"nden alınma çeşitli metinler aktarıyor, özellikle ilk kitaptaki nedenselliği ele alan bölüm üzerinde duruyor; ama... ***asıl belirleyici pasajı Mach'ın fiziksel zorunluluk olmadığı, yalnızca bir tek mantıksal zorunluluk olduğu yolundaki beyanını aktarmaktan sakınıyor!*** Burada ancak şu söylenebilir, bu bir yorum değil, ama Mach'ın düşüncesini değişik gösterme, süsleme çabasıdır ve "yeni mekanikçilik" ile Machizm arasındaki ayrımı yok etme girişimidir. Rey şu sonuca varıyor:

> "Mach, Hume'un, Mill'in ve bütün görüngücülerin tahlillerini ve vargılarını benimsiyor, ki bunlara göre, nedensel ilişkide ***tözellik*** yoktur, nedensel ilişki sadece bir düşünce alışkanlığıdır. Mach ayrıca gö-

rüngücülüğün temel savına da sahip çıkmıştır, görüngücülüğün temel savının basit sonucu şu cümlede toplanır: duyumlardan başka hiçbir şey yoktur. Ama Mach, açıkça nesnelci bir doğrultuda şunu ekler: bilim, duyumları tahlil ederek, bu duyumlarda kalıcı ve ortak ögeleri bulur, bu ögeler, her ne kadar bu duyumlardan soyutlanmış iseler de, aynı gerçekliğe sahiptirler, çünkü algısal gözlem yoluyla duyumlardan çıkartılmışlardır. Ve bu kalıcı ve ortak ögeler, enerji ve enerjinin özel biçimleri gibi, fiziksel sistemleştirilmenin temelidirler." (s. 117)

Böylece Mach, Hume'un öznelci nedensellik teorisini benimsiyor, ama nesnelci anlamda yorumlamak üzere! Rey, Mach'ın tutarsızlığına değinerek onu savunuyor, ve deneyimin "gerçek" yorumunda bu sonuncusunun "zorunluluğa" vardığı sonucuna ulaşarak işin içinden sıyrılıyor. Şimdi, deneyim bize dışarıdan verilen şey ise; ve eğer doğanın zorunluluğu ve onun yasaları da insana dışardan, nesnel olarak gerçek doğadan verilmişlerse, o zaman, kuşkusuz, Machizm ile materyalizm arasındaki bütün ayrılıklar ortadan kalkar. Rey, Machizmi "yeni mekanikçiliğe" karşı savunurken, bütün cephelerde "yeni mekanikçilik" önünde teslim bayrağını çekiyor, görüngücülük eğiliminin özüne değil, sözcüğüne hak vermekle yetiniyor.

Tamamıyla Mach'ınkine benzer bir anlayıştan esinlenerek, Poincare, örneğin, bütün doğal yasaları, uzayın üç boyutuna varıncaya dek, "kolaylık"tan çıkartıyor. Rey, hemen bu "kolaylık" terimini düzeltiyor, "kolaylık", hiç de "keyfilik" demek değildir, diyor. Hayır, "kolaylık" burada, "***nesneye uyarlanma***"yı ifade eder (italikler Rey'indir, s. 196). İki okulun ayrılıklarının hayranlık verici bir biçimde ortaya konması ve materyalizmin güzel bir "çürütülmesi", hiç diyecek yok!..

"Poincare'nin teorisi, mantık bakımından, mekanikçiliğin" (teori, nesnenin tıpkıresmidir) "varlıkbilimsel bir yorumundan geçit vermez bir uçurumla ayrılmış ise de, Poincaré'nin teorisi, kendisini, felsefi idealizmi desteklemeye adamış ise de, yine de hiç değilse bilimsel alanda, klasik fiziğin düşüncelerinin genel evrimi ile ve fiziğe nesnel bilgi, deneyim kadar nesnel, yani deneyimin çıktığı duyumlar kadar nesnel olarak bakan bir eğilimle görüş birliği içerisindedir." (s. 200)

Bir yandan tanımamak mümkün değildir, öte yandan ise kabul edilmelidir! Bir yandan, Mach'ın "konseptüalizmi" ile yeni mekanikçilik *arasında* [orta yerde —ÇN] durmasına karşın, Poincaré'yi yeni mekanikçilikten ayıran aşılmaz bir uçurum vardır; oysa Mach, görünürde, yeni mekanikçilikten herhangi bir uçurumla ayrılmamıştır. Öte yandan, Poincaré, bizzat Rey'e göre "mekanikçiliğin" görüş açısını tümüyle benimseyen klasik fizikle çok iyi uyuşur. Bir yandan Poincaré'nin teorisi, felsefi idealizme dayanak hizmeti görebilir; öte yandan, deneyim sözcüğünün nesnel yorumu ile bağdaşır. Bir yandan, şu kötü fideistler, farkedilmez sapmalarla deneyim sözcüğünün anlamını çarpıttılar ve "deneyimin nesne" olduğunu kabul eden doğru görüşten uzaklaştılar; öte yandan, deneyimin nesnelliği, sadece, deneyimin duyumlar olduğu anlamına gelir, ... bu da Berkeley ve Fichte'nin de tümüyle onayladıkları birşeydir!

Rey çıkmaza girmiş durumdadır, çünkü çözümlenemez bir görev koymuştur önüne: materyalist ve idealist okullar arasındaki zıtlığı yeni fizik içinde "uzlaştırmak". Kendi teorilerini nesnenin tıpkıresmi gibi düşünen fizikçilerin görüşlerini görüngücülük olarak tanıtarak, o yeni mekanikçi okulun materyalizmini sulandırmaya kalkışıyor * Bir yan-

* *Bu "uzlaştırıcı", A. Rey, felsefi materyalizmin sorunu formüle edişinin üstüne şal çekmekle kalmıyor; aynı zamanda Fransız fizikçilerinin en açık bir biçimde ifade edilen materyalist açıklamalarını da görmezlikten geliyordu. Örneğin 1902'de ölen Alfred Cornu'dan söz etmiyordu. Bu fizikçi, "bilimsel materyalizmin" Ostwald'cı "aşılışını", sorunun gösterişçi gazetecilik anlayışıyla ele alınışını gözönünde tutarak, aşağılayıcı bir ifadeyle karşılıyor. (Bkz. "Revue générale des sciences", 1895, s. 1030-1031.) 1900'de, Paris'te yapılan uluslararası fizikçiler kongresinde Cornu şöyle diyordu: "... Doğa görüngülerinin bilgisine daha derinliğine indikçe, evrenin işleyişinin saldırgan Kartezyen [Dekart'çı —ÇN] anlayışı, yani fiziksel dünyada madde ve hareketten başka bir şey olmadığı görüşü, daha da gelişmekte, daha da kesinlik kazanmaktadır. Fiziksel güçlerin birliği sorunu... Bu yüzyılın sonunu belirleyen büyük buluşlardan sonra yeniden*

dan da idealizm yandaşlarının en kesin ifadelerini yok ederek bütün ötekileri de utangaç materyalizm anlayışında yorumlayarak, idealizmi de sulandırmaya kalkışıyor. Rey'in materyalizmi reddetmekte ne denli hayalci olduğu ve aynı zamanda da ne büyük çaba gösterdiği, örneğin, onun Maxwell ve Hertz'in diferansiyel denklemlerinin teorik önemleri konusundaki görüşlerinden de görülmektedir. Bu fizikçilerin kendi teorilerini bir denklemler sistemi içerisinde sınırlamaları olgusu, Machçıların gözünde materyalizmin çürütülmesi demektir: yalnızca denklemler vardır, başka bir şey yoktur — madde, nesnel gerçeklik yok, yalnızca semboller vardır. Boltzmann, görüngücü fiziği çürüttüğünün tamamen farkında olarak, bu görüşü çürütüyor. Rey ise, bu görüşü görüngücülüğü savunduğunu sanarak çürütmektedir! Şöyle diyor:

> "Lagrange'ın dinamiğinin diferansiyel denklemlerine benzer denklemlerle sınırlı kaldılar diye Maxwell ve Hertz'i 'mekanikçiler' arasında sınıflandırmaktan cayamazdık. Bu demek değildir ki, Maxwell ve Hertz'e göre, gerçek ögeler üzerine mekanikçi bir elektrik teorisi kuramayacağız. Tam tersine, elektriksel görüngülerin, klasik mekaniğin genel biçimine özdeş olan bir biçimde teoride gösterilmesi olgusu, bunun olanaklı olduğunun kanıtıdır..." (s. 252-253)

önplana çıkmıştır. Aynı zamanda modern önderlerimiz, Faraday, Maxwell, Hertz (yalnızca önde gelen ölmüş fizikçileri sayacak olursak), sürekli olarak doğayı daha kusursuz bir biçimde açıklamak ve bu anlaşılması **zor sorunun** *(matière subtile), dünya enerjisinin bu deposunun özelliklerini açığa çıkarmakla ilgilenmişlerdir... Kartezyen düşüncelere dönüş açıktır..." (Rapports présentés au Congrès International de Physique"; Paris 1900, c. 4, s. 7.) Lucien Poincaré "Modern Fizik" adlı kitabında bu Kartezyen düşüncenin 18. yüzyıl Ansiklopedistleri tarafından benimsendiğini ve geliştirildiğini haklı olarak belirtmektedir. ("La physique moderne", Paris 1906, s. 14.) Ama diyalektik materyalist Marx ve Engels'in, materyalizmin bu temel öncülüğünü* **mekanik** *materyalizmin tekyanlılığından kurtardıklarını ne bu fizikçi, ne de A. Cornu biliyor.*

Bu sorunun çözümünde bugün tanık olduğumuz kararsızlık, "niceliklerin *doğasına* göre, yani denklemlerde yer alan ögelerin daha kesin bir biçimde belirlenmesi ölçüsünde azalacaktır." Şu ya da bu maddesel hareket biçimlerinin henüz incelenmemiş olması, Rey'e göre, hareketin maddeselliğinin yadsınmasını haklı göstermez. Bir postulat gibi değil de, deneyimin ve bilimin gelişmesinin sonucu gibi anlaşılan "maddenin türdeşliği" (s. 262), "fiziğin konusunun türdeşliği" — ölçüm uygulamasını ve matematiksel hesaplamaları olanaklı kılan önkoşul, işte budur.

Rey tarafından ifade edilen, bilgi teorisinde pratik kıstasının değerlendirilmesini aktaralım şimdi de:

> "Şüpheciliğin iddialarının tersine, bilimin pratik değeri, teorik değerinden türer, demek yerinde gibi görünüyor." (s. 368)

Rey, şüpheciliğin bu iddialarının, Mach, Poincaré ve onların bütün okullarınca su götürmez bir biçimde benimsendiği olgusundan hiç söz etmemeyi yeğliyor. "Bunlar" [bilimin pratik ve teorik değeri —ÇN],

> "her ikisi de, onun nesnel değerinin birbirinden ayrılmaz ve sımsıkı birbirine paralel iki yüzüdür. Bir doğa yasasının pratik bir değeri vardır demek... aslında, bu doğa yasasının nesnel anlamı vardır demeye gelir. Nesne üzerinde etki yapmak, nesneyi değiştirmeyi içerir, nesnenin tepkisini içerir, ki bu, tepki elde etmek için nesneyi etkilediğimiz şeklindeki önermenin içerdiği beklenti ve sezgiyle uyuşur. Böylece bu beklenti ve sezgi, nesne tarafından ve onun üzerine yapılan etki tarafından *denetlenen* ögeleri içerir... Böylece, yani bu çeşitli teorilerde nesnelliğin bir parçası bulunur." (s. 368)

Bu bilgi teorisi baştan başa materyalisttir, yalnızca materyalisttir; öteki görüşler, özellikle Machizm, pratik kıstasının nesnel, yani insana ve insanlığa bağlı olmayan bir öneme sahip olduğunu yadsır.

Özetlersek: Soruna Ward, Cohen ve ortaklarınınkinden bambaşka bir yaklaşımla bakmış olan Rey, aynı sonuçlara varmıştır, yani materyalist ve idealist eğilimlerin modern fiziğin belli başlı iki okulu arasındaki bölünmenin temelinde yattığının saptanmasına.

7 — Bir Rus "İdealist Fizikçisi"

İçinde çalışmak zorunda kaldığım kötü koşullar yüzünden, tartışılmakta olan konuyla ilgili Rus yazınını tanıma olanağından hemen hemen tümüyle yoksundum. Bu bakımdan, bizim adı çıkmış felsefi Karayüz'lümüz Bay Lopatin'in kaleminden çıkma ve konum açısından çok önemli bir makaleyi özetlemekle yetineceğim. "Bir İdealist Fizikçi" adını taşıyan bu makale, "Felsefe ve Psikoloji Sorunları" dergisinde (Eylül-Ekim 1907) yayınlandı. "Gerçek bir Rus" idealist filozofu olan Bay Lopatin'in, çağdaş Avrupalı idealistlere sempatisi, örneğin "Rus Halk Birliği"nin Batı'nın gerici partilerine olan sempatisi gibidir. Kültür ve toplumsal çevre yönünden birbirinden tümüyle farklı çevrelerde çok benzer felsefe eğilimlerinin kendini göstermesi, daha az ibret verici bir şey değildir. Bay Lopatin'in makalesi, 1906'da ölen Rus fizikçisi N. İ. Şişkin üzerine, Fransızların deyimiyle bir éloge'dur, övgüdür. Bay Lopatin, Hertz'e ve yeni fiziğe karşı büyük bir ilgi duyan bu bilgili adamın yalnız Kadet partisinin sağ kanadına bağlı olmayıp (s. 339), aynı zamanda koyu bir dindar olmasından ve felsefede Vl. Solovyov'un fikirlerini kabul etmesinden vb. vb. büyük bir kıvanç duyuyor. Her ne kadar "çabalarının" esas çizgisi felsefe ile polisin komşuluk ettiği yörelerde kalıyorsa da, Bay Lopatin, okura, idealist fizikçinin ***bilgi-teorik*** görüşlerini nitelendiren bazı ipuçları da verebilmiştir. Şöyle yazıyor Bay Lopatin:

> "O, bütünleşmiş ve yetkinleşmiş bir dünya anlayışının yapı malzemesi olarak bunların elverişliliği açısından araştırma yöntemlerinin, varsayımların, bilimsel olguların, en geniş biçimde eleştirilmesi yolunda gösterdiği yorulmak bilmez çaba ile gerçek bir pozitivist olmuştur. N. İ. Şişkin, bu bakımdan, çağdaşlarının pekçoğunun taban tabana karşıtı idi. Bu dergide yazmış olduğum daha önceki makalelerimde, bu sözümona bilimsel dünya görüşünü oluşturan birbirine benzemez çoğu kez yetersiz malzemeleri açıklamaya çalıştım. Bunlar azçok cesur genellemeler, belli bir anda, şu ya da bu bilimsel alanda kullanışlı olan varsayımlar ve hatta yardımcı bilimsel kurgulardan oluşmuş olguları içerir. Ve bunların tümü söz götürmez nesnel doğrular payesine yük-

selmişlerdir, ve bütün öteki fikirler, bütün öteki felsefi ve dinsel nitelikteki inançlar, bu yadsınamaz nesnel doğrular açısından yargılanmalıdır ve bu doğrularda belirtilmemiş olan her şey reddedilmelidir. O bizim çok yetenekli doğa bilgini ve düşünür Profesör V. İ. Vernadski, örnek bir açıklıkla, belli tarihsel bir çağın bilimsel görüşlerini, hareketsiz, herkes için zorunlu, dogmatik bir sistemle değiştirme iddialarının ne kadar boş ve yersiz olduklarını göstermiştir. Üstelik böyle bir değiştirmenin suçlusu yalnızca geniş okur kitlesi değildir" ***(Bay Lopatin burada dipnot olarak şunları ekliyor:*** 'Geniş kamuoyu için, bütün sorulara yanıt getiren bilimsel bir ilmihalin varlığına olan inancı beslemek amacıyla çeşitli basit kitaplar yazılmıştır. Bu cinsten tipik yapıtlar şunlardır: Büchner'in 'Kuvvet ve Madde'si ve Haeckel'in 'Dünyanın Sırları'"), "bilimin belirli dallarındaki tek tek bilimadamları da değildir; işin daha da garibi, bu günahın bütün çabaları, zaman zaman, daha önce özel bilimlerin temsilcilerinin söylemiş olduklarından fazla hiçbir şey söylemediklerini, ancak bunu kendi dillerince söylediklerini tanıtlamaya yönelik resmi profesörler tarafından sık sık işlenmiş olmasıdır.

N. İ. Şişkin'de peşin yargılara dayanan bir dogmatizmden eser yoktur. O, doğa görüngülerinin mekanikçi açıklamasının inançlı bir savunucusu olmuştur, ama bu açıklama, onun için bir araştırma yönteminden başka bir şey değildir..." (s. 347)

Öyledir, öyledir... Bildiğimiz nakarat!

"O, mekanikçi teorinin, incelenen görüngülerin esas özünü ortaya çıkardığına inanmaktan uzaktı; bu teoriyi, yalnızca, görüngüleri gruplar halinde bir arada toplamanın ve onları bilimsel amaçlarla açıklamanın en elverişli ve en verimli aracı olarak görüyordu. Bundan ötürü mekanikçi doğa anlayışı ile materyalist doğa anlayışı, onun gözünde, hiçbir biçimde çakışmıyorlardı..."

Tıpkı "Marksist Felsefe *'Üzerine'* Denemeler" yazarlarının gözünde de olduğu gibi!

"Tam tersine, ona öyle geliyordu ki, daha yüksek düzeydeki sorunlarda mekanikçi teori çok eleştirel ve hatta uzlaşmacı bir tutum benimsemelidir." (s. 342)

Machçıların dilinde buna, "tekyanlı, dar ve modası geçmiş" materyalizmi ve idealizm karşıtlığını "aşmak" deniyor.

> "Şeylerin ilk başlangıcı ve nihai sonu, zihnimizin iç yapısı, irade özgürlüğü, ruhun ölmezliği vb. sorunları, bütün genişlikleri içinde konulduklarında, en geniş anlamlarında onun kapsamı içine girmezler, çünkü bir araştırma yöntemi olarak o, yalnızca fiziksel deneyimin olgularına uygulanabilirliğinin doğal sınırları içerisinde kalır..." (s. 342)

Son iki satır, besbelli, A. Bogdanov'un "Ampirio-monizm"inden aşırmadır.

> "Mekanikçi Teori Açısından Psiko-Fiziksel Görüngüler" adlı makalesinde ("Felsefe ve Psikoloji Sorunları", c. I, s. 127), Şişkin, "Işık, töz olarak, hareket olarak, elektrik olarak, duyum olarak ele alınabilir", diye yazıyordu.

Bay Lopatin'in, Şişkin'i pozitivistler arasında sınıflandırmakta haklı olduğundan, ve bu fizikçinin, tümüyle yeni fiziğin Machçı okuluna bağlı olduğundan kuşku yoktur. Işık konusundaki bu sözleriyle Şişkin, ışıkla ilgili çeşitli yöntemler, farklı görüş açılarına göre hepsi de aynı ölçüde geçerli (A. Bogdanov'un terminolojisiyle) "örgütleyici deneyim"in çeşitli yöntemleridir, ya da bunlar (Mach'ın terminolojisiyle) çeşitli "öge bağlantıları"dır, ve, herhalde, fizikçilerin ışık teorisi, nesnel gerçekliğin tıpkıresmi değildir demek istiyor. Ama Şişkin berbat bir uslamlama yapıyor: "Işık, madde olarak, hareket olarak ele alınabilir..." Doğa ne hareketsiz maddeyi, ne de maddesiz hareketi tanır. Demek ki, Şişkin'in birinci "karşı karşıya koyuşu" anlamsızdır... "Elektrik olarak..." Elektrik, maddenin bir hareketidir; şu halde, Şişkin bunda da haklı değil. Elektromanyetik ışık teorisi, ışığın ve elektriğin bir ve aynı maddenin (esir'in) hareket biçimi olduğunu gösterdi .. "Duyum olarak..." Duyum, hareket halindeki maddenin bir tıpkıresmidir. Duyumlarımız aracılığıyla olmadıkça, ne maddenin biçimlerine, ne de hareketin biçimlerine ilişkin hiçbir şey bilemeyiz; oysa duyumları belirleyen şey, hareket eden maddenin bizim duyu organlarımız üzerindeki etkisidir. Doğa bilimlerinin görüşü budur. Kırmızı duyumu, yaklaşık olarak saniyede 450 trilyonluk bir frekanstaki esir titreşimlerini yansıtır. Mavi duyumu, yaklaşık olarak saniyede 620 trilyonluk bir frekanstaki esir titreşimlerini yansıtır. Esir'in titreşimleri bizim ışık

duyumlarımızdan bağımsız olarak vardır. Bizim ışık duyumlarımız, esir titreşimlerinin insanın görme organı üzerindeki etkisine bağlıdır. Duyumlarımız nesnel, yani insanlıktan ve insanların duyumlarından bağımsız olarak var olan gerçeği yansıtırlar. Bilim bunu böyle görür. Şişkin'in materyalizme karşı kanıtları en ucuz türden bir safsatadır.

8 — "Fiziksel" İdealizmin Özü ve Anlamı

Yeni fizikten çıkartılacak bilgi-teorik sonuçlar sorununun İngiliz, Alman, Fransız yazınında ele alındığı ve en değişik görüş açılarından tartışıldığını gördük. Burada, yalnızca uluslararası belli bir felsefe sistemine bağlı olmayan, ama felsefe alanının dışında yer alan genel nedenlerle belirlenen belirli bir ideolojik akımla karşı karşıya bulunduğumuza kuşku yoktur. Gözden geçirmiş bulunduğumuz veriler, Machizmin yeni fiziğe "bağlı" olduğunu kuşkuya yer bırakmayacak biçimde göstermektedir; bu veriler aynı zamanda, bu bağlılık fikrinin, bizim Machçılarımız tarafından yayıldığı biçimiyle ***temelden yanlış*** olduğunu da göstermektedir. Bizim Machçılar, fizikte olduğu gibi felsefede de körü körüne ***modayı*** izlerler ve kendi Marksist görüş açılarından bazı akımların genel görünümünü ve bunların önemini değerlendirmek yeteneğinde olmadıklarını ortaya koyarlar.

Mach'ın felsefesinin "XX. yüzyıl doğa bilimlerinin felsefesi", "doğa bilimlerinin en yeni felsefesi", "doğa bilimlerinin en yeni pozitivizmi" vb. olduğu yolundaki sözlerin tümü çifte bir kalpazanlıkla doludur (Bogdanov, "Duyumların Tahlili"ne Önsöz, s. IV. XII; ayrıca bkz. Yuşkeviç, Valentinov ve ortakları). Birincisi Machizm, ideolojik olarak, modern doğa bilimlerinin dallarından ***birindeki bir*** okula bağlıdır. İkincisi, ve ***önemli olan da budur,*** Machizm ile bu okul arasındaki bağlantı ***onu bütün öteki akımlardan, idealist felsefenin bütün sistemciklerinden ayıran şeyler değil, genelde felsefi idealizmle olan ortak yanıdır.*** Bu savın doğruluğundan emin olmak için, bu ideolojik eğilime ***bütünü içinde*** bir göz atmak yeterlidir. Bu okulun fizikçileri-

ni düşününüz: Alman Mach, Fransız Henri Poincaré, Belçikalı P. Duhem, İngiliz K. Pearson. Bunların birçok ortak yanları vardır: bunların hepsinin temeli aynıdır ve yönelimi aynıdır; kendileri de bunun böyle olduğunu kabul ederler. Ama onlarda ortak olan şey, ne genellikle ampiriokritisizm öğretisini, ne de özellikle Mach'ın sözgelimi "dünya ögeleri" öğretisini içerir. Sözü edilen son üç fizikçinin bu iki öğretiden haberleri bile yoktur. Onlar için ortak olan, "yalnızca" felsefi idealizmdir; bunların hepsi, ayrısız gayrısız, az veya çok bilinçli, az veya çok açık bir biçimde felsefi idealizme ***eğilimlidirler.*** Yeni fiziğin ***bu okuluna*** dayanan, ona bilgi-teorik bir haklılık, bir gerekçe sağlamaya ve onu geliştirmeye çalışan filozofları alınız; bunların arasında Alman immanens filozoflarını, Machçıları, Fransız yeni-eleştiricileri ve idealistleri, İngiliz spiritüalistlerini, Rus Lopatin'i, ve biricik ampirio-monist A. Bogdanov'u bulacaksınız. Bunların tümünde bir tek şey ortaktır, o da bunların hepsinin —az veya çok bilinçli, az veya çok kararlı, ister kimi zaman fideizme doğru kesin ve ortaya konan bir eğilimde olsunlar, ya da isterse ona karşı kişisel bir tiksinti duysunlar (Bogdanov)— felsefi idealizmin araçları olmalarıdır.

Yeni fizik okulu tarafından tartışma konusu yapılan temel fikir, duyumla verilen ve teorilerimizin yansıttığı nesnel gerçeğin yadsınması ya da bu gerçeğin varlığından kuşku duyulmasıdır. Bu okul, bu noktada (yanlış olarak gerçekçilik, yeni-mekanikçilik, hilokinetik denilen ve fizikçilerin kendilerinin bile bilerek açıklayıp ortaya koymadıkları), fizikçiler arasında ***herkesin kabul ettiği gibi*** ağır basan ***materyalizmden*** ayrılır, ve ondan "fiziksel" idealizmin bir okulu olarak uzaklaşır.

Oldukça garip bir havası olan bu terimi açıklamak için, modern felsefe tarihindeki ve modern doğa bilimlerindeki bir olayı anımsamak gerekir. L. Feuerbach 1866'da, modern fizyolojinin kurucusu ünlü Johann Müller'e saldırıyor ve onu "fizyolojik idealistler" arasında sayıyordu (Werke, c. X, s. 196). Bu fizyologun idealizmi, duyumlara ilişkin duyu organlarımızın çalışma düzenini araştırırken, örneğin ışık duyumunun göz üzerindeki değişik uyarmaların etkisi sonucu olarak or-

taya çıktığını gösteriyordu, ama bundan duyumlarımızın nesnel gerçekliğin tıpkı resimleri olduklarının yadsınmasına varma sonucunu çıkarma eğilimindeydi. Bu, bilimadamlarının bir okulunun "fizyolojik idealizme" yönelmeleri, yani fizyolojinin bazı verilerinin idealistçe yorumlanmasına yönelmeleri eğilimi L. Feuerbach tarafından çok isabetli bir biçimde saptanmıştır. Fizyoloji ile felsefi idealizmin, esas olarak Kantçı türden "bağıntısı", gerici felsefe tarafından uzun süre sömürülmüştür. F. A. Lange, Kantçı idealizmi desteklemede ve materyalizmi çürütmede fizyoloji ile büyük oyunlara girişti; (Bogdanov'un yanlış olarak Mach ile Kant arasında yer verdiği) immanens filozoflarından J. Rehmke, 1882'de özellikle fizyolojinin sözde Kantçılığı doğruladığı iddiasına başkaldırıyordu.* Birçok tanınmış fizyologun o dönemde idealizme ve Kantçılığa ***eğilimli*** olmaları gibi, bugün de birçok ünlü fizikçinin felsefi idealizme ***eğilim*** gösteriyor olmaları tartışma götürmez. "Fiziksel" idealizmin, yani 19. yüzyıl sonu, ve 20. yüzyıl başı fizikçilerinin bir okulunun idealizminin, materyalizmi "çürütme"de ve idealizm (ya da ampiriokritisizm) ile doğa bilimleri arasındaki bağın kurulmasında gösterdiği çaba, F. A. Lange ve "fizyolojik" idealistlerin gösterdikleri benzer çabalardan daha *fazla* değildir. Her iki durumda da, doğa biliminin bir dalındaki doğa bilginlerinin bir okulunun gerici felsefeye doğru gösterdiği sapma, esas olarak eski yerleşik kavramların ***aniden çöküşünün*** neden olduğu geçici bir sapış, bilim tarihindeki bir geçiş döneminin hastalığı, bir gelişme hastalığıdır.

Modern "fiziki" idealizm ile modern fiziğin bunalımı arasındaki bağlar, daha önce de değindiğimiz gibi, herkesçe kabul edilmektedir.

> "Modern fiziğin şüpheci eleştirisinin kanıtlarının hepsi, aslında, dönüp dolaşıp her çeşit şüpheciliğin ünlü kanıtına varır:" (fizikçiler arasındaki) "görüşlerin çeşitliliği", diye yazan Rey, şüphecilerden çok, Brunetière gibi fideizmin içten yandaşlarını kastediyor.

Ama bu görüş ayrılıkları, "fiziğin nesnelliğine karşı herhangi bir kanıt olamaz", diye sürdürüyor sözlerini.

---

* *Johannes Rehmke, "Philosophie und Kantianismus", Eisenach 1882, s. 15 vd..*

"Fizik tarihinde, genel olarak tüm tarihte olduğu gibi, teorilerin biçimleri ve genel görünümleri ile birbirinden ayrılan büyük dönemler ayırdedilebilir... O döneme kadar kötü ya da hiç dikkate alınmamış bir temel olguyu kanıtladığı için fiziğin tüm alanlarını etkileyen yeni bir buluş yapılır yapılmaz, fiziğin tüm niteliği değişir; yeni bir dönem başlar. Newton'un buluşlarından sonra da, Joule-Mayer ve Carnot-Clausius'un buluşlarından sonra da olan budur. Radyoaktivitenin bulunmasından sonra olan da açıkça budur... Şeyleri belirli bir süre sonra görmek durumunda olan tarihçi, o şeylerle çağdaş olanların gördükleri çatışmalar, çelişkiler, değişik okullara bölünmeler yerine, sürekli bir gelişmeyi görmekte güçlük çekmez. Açıktır ki, şu son yıllarda fiziğin geçirmekte olduğu bunalım (felsefi eleştirilerin bundan çıkardıkları sonuçlara rağmen), farklı bir şey değildir: Büyük modern buluşların yol açtığı tipik bir büyüme bunalımı (crise de croissance). Bu bunalım, yadsınamaz bir şekilde fizikte bir yeni yapılanmaya götürecektir (bunsuz gelişme ya da ilerleme olmaz), ama bilimsel ruhta bir şey değiştirmeyecektir." (A.g. e., s. 370-372.)

Uzlaştırmacı Rey, modern fiziğin bütün okullarını fideizme karşı birleştirmeye çalışıyor! Ancak bu bir kalpazanlıktır, iyiniyetlerle yapılmıştır ama, gene de bir kalpazanlıktır, çünkü Mach-Poincaré-Pearson okulunun idealizme (yani inceltilmiş fideizme) eğilimi tartışma götürmez. Fideist anlayışın değil, "bilimsel" anlayışın temellerine bağlı ve Rey tarafından o kadar canla başla savunulan fiziğin nesnelliğine gelince; bu, materyalizmin "utangaç" bir tanımlamasından başka bir şey değildir. Fiziğin ve bütün modern bilimlerin temel materyalist anlayışı, bütün bunalımların üstesinden gelecektir ama metafizik materyalizmin yerine diyalektik materyalizmin zorunlu olarak konması koşuluyla.

Modern fiziğin bunalımı, onun kendi teorilerinin nesnel değerini açıkyüreklilikle, açıkça ve kararlı bir biçimde kabul etmekten caymış olmasından ileri gelmektedir; uzlaştırıcı Rey sık sık bunu gizlemeye çalışıyor, ama gerçekler bütün uzlaştırma girişimlerinden daha güçlüdürler. Matematikçiler, diye yazıyor Rey,

"nesnesi —hiç değilse görünüşte— bilimadamlarının kafasında yaratılmış olan ve herhalde, incelemelerinde somut görüngülerin yer almadığı bir bilimle uğraşırlarken, son derece soyut bir fizik bilimi an-

layışı oluşturmuşlardır: Fiziği matematiğe yaklaştırmak yolundaki sürekli girişimlerinde, genel bir matematik teorisini fiziğe aktarmışlardır... Bu bütün deneycilerin dediği gibi, fizik anlayış ve değerlendirme yöntemlerinin, matematik ruhu tarafından istila edilmesidir. Üstü örtülü olmakla birlikte gene de egemen bulunan bu etkiden ötürü değil midir ki, düşünce, fiziğin nesnelliği konusunda zaman zaman kesin görüşlere varmaktan çekiniyor, sallantılara, dolambaçlı yollara sapıyor ya da fiziğin nesnelliğini kanıtlamak için engelleri aşmak zorunda kalıyor?..." (s. 227)

Çok isabetli söylenmiş. Fiziğin nesnelliği sorununda "düşüncenin sallantıları", moda olan "fiziksel" idealizmin ta kendisidir.

"Matematiğin soyut kurguları, fiziksel gerçeklik ile, matematikçilerin bu gerçekliğin bilimini anlayış tarzları arasında bir perde çekmişe benzer. Matematikçiler fiziğin nesnelliğini belli belirsiz hissediyorlar... Her ne kadar fizikle uğraşırlarken her şeyden önce nesnel olmak istiyorlarsa da; her ne kadar gerçeklikte bir basamak bulmaya ve orada kalmaya çalışıyorlarsa da, eski alışkanlıklardan bir türlü kurtulamıyorlar. Öyle ki, eski mekanikçilikten daha somut ve daha az varsayımlı olmak isteyen, duyulabilir dünyayı yeniden kurmaya değil de, onu kopya etmeye çalışan energetik kavramlarında bile hâlâ matematikçilerin teorileri ile uğraşmaktayız... Onlar" (matematikçiler) "nesnellik olmadan fizikten söz edilemeyeceğini çok iyi anladıklarından, nesnelliği kurtarmak için her şeyi yaptılar... Ama teorilerinin karmaşıklığı, ya da çapraşıklığı gene de bir tedirginlik yaratmaktadır. Bu teori aşırı ölçüde yapmacıklı, zorlama, cafcaflıdır; deneyci, burada, fiziksel gerçek ile sürekli temasta olmanın kendisine verdiği kendiliğinden güveni hissetmez... Esas olarak fizikçi olan, ya da yalnızca fizikçi olan bütün fizikçilerin aslında söyledikleri budur — ve bunlar tümen tümendir; tüm yeni mekanikçi okulun söylediği de budur... Fiziğin bunalımı matematik ruhunun fizik alanını fethetmesinde yatar. Bir yandan fizikteki ilerlemeler, öte yandan matematikteki ilerlemeler, 19. yüzyılda bu iki bilim arasında sıkı bir kaynaşmaya yol açtı... Teorik fizik, matematiksel fizik oldu... O zaman biçimsel fizik dönemi; yani saf matematiksel olan, matematiksel fizik; fiziğin bir dalı değil de, söz yerindeyse, matematiğin dalı olan, matematikçiler tarafından işlenen matematiksel fizik dönemi başladı. Bu yeni dönemde, çalışmasının tek konusunu oluşturan kavramsal (salt mantıksal) ögelere alışkın olan ve kendisini yeterince esnek bulmadığı kaba, maddi ögelerle kısıtlanmış hisseden mate-

matikçi, her zaman, bunları olabildiğince soyutlamaya, onları tümüyle maddi olmayan ve kavramsal bir biçimde tasarlamaya, ya da onları tümüyle görmezden gelerek soyutlamaya yönelmek zorunda idi. Gerçek, nesnel veriler, yani *fiziksel* ögeler olarak ögeler, tümüyle kayboldular. Geriye diferansiyel denklemlerle gösterilen biçimsel ilişkiler kaldı... Eğer matematikçi, teorik fiziği tahlil ederken, yapıcı çalışmalarında kendi kendini aldatmaz ise, ... teorik fiziğin deneyimle olan bağlarını ve onun nesnel değerini farkedebilir, ama ilk bakışta ve bu konuda önbilgisi olmayan kişiye keyfi bir gelişmeyle, teorinin keyfi bir kurgulanmasıyla karşı karşıya bulunuyormuşuz gibi gelebilir... Soyut kavram (le concept), her yerde, gerçek ögenin yerini almıştır... Tarihsel olarak, fizikteki rahatsızlık (la malaise), bunalım, ve onun nesnel olgulardan gözle görülür uzaklaşması... teorik fizik tarafından kabul edilen matematiksel biçim yardımıyla böylece açıklanır." (s. 228-232)

"Fiziksel" idealizmin ilk nedeni budur işte. Gerici girişimler, bizzat bilimin ilerlemesi ile yaratılmıştır. Doğa biliminin sağladığı büyük başarılar, maddenin ögelerine bunların hareket yasalarının matematiksel olarak ele alınabilmelerini olanaklı kılacak kadar türdeş ve yalın bir biçimde yaklaşılması, matematikçilerin maddeyi unutmalarına yol açmıştır. "Madde kayboluyor", geriye denklemler kalıyor. Gelişmenin yeni bir aşamasında, açıkça yeni bir biçimde eski Kantçı düşünceye varıyoruz: akıl kendi yasalarını doğaya kabul ettirir. Hermann Cohen, gördüğümüz gibi, yeni fiziğin *idealist ruhundan* o denli *hoşnut* ki, *işi* materyalist çağımızın sürüp attığı idealist ruhu liseli öğrencilere aşılamak için bütün okullarda yüksek matematik öğretilmesini savunmaya kadar vardırıyor (F. A. Lange, "Geschichte des Materialismus", 5. baskı 1896, c. II, s. XLIX). Bu, bir gericinin saçma rüyasından başka bir şey değildir: gerçekte ise burada, küçük bir uzmanlar grubunun geçici bir idealizm dalgasından başka bir şey yoktur ve olamaz da. Ama, *boğulmakta olanın saman çöpünden medet umması gibi*, kültürlü burjuvazinin temsilcilerinin de, bilgisizliğin, şaşkınlığın ve kapitalist çelişkilerin akılalmaz acımasızlığının halk yığınlarının aşağı tabakaları içinde yarattığı fideizme ufacık bir yer bulmak ya da yerini korumak için en inceltilmiş, en kurnaz çarelere başvurmaları son derece anlamlıdır.

"Fiziksel" idealizmin bir başka nedeni de, ***relativizm*** ilkesi, bilgimizin göreliliği ilkesidir; relativizm ilkesi, eski teorilerin alt-üst oldukları bu dönemde, özel bir güçle fizikçilere kendini kabul ettirir ve eğer fizikçiler ***—diyalektik konusunda bilisiz iseler—***, bu kaçınılmaz olarak idealizme götürür.

Relativizm ile diyalektiğin ilişkisinin ne olduğu sorunu, Machizmin teorik alandaki bahtsızlığının açıklanmasında belki de önemli rolü oynamaktadır. Örneğin Rey'in, bütün Avrupalı pozitivistler gibi, Marx'ın diyalektiği hakkında hiçbir fikri yoktur. Diyalektik sözcüğünü yalnızca idealist felsefe spekülasyonları anlamında kullanır. Yeni fiziğin relativizm sorununda yolunu şaşırdığını hissetmiş olması sonucu umutsuzca çırpınır durumda olduğu için, ölçülü ile ölçüsüz relativizm arasında ayrım yapmaya çalışır. Kuşkusuz, "ölçüsüz relativizm, pratikte değilse bile mantıksal olarak, gerçek bir şüpheciliğin sınırlarına varır" (s. 215), ama görüyorsunuz ya, Poincaré'de böyle bir "ölçüsüz" şüpheciliğin kırıntısı bile yoktur. Ne boş kuruntu! Relativizmin azlığı-çokluğu eczacı terazisiyle tartılıyor ve böylelikle de Machizm kurtarılmış oluyor!

Aslında relativizm sorununun teorik olarak tek doğru formülasyonu Marx ve Engels'in diyalektik materyalizminde verilmektedir; ve bunun ***bilinmemesi***, relativizmden felsefi idealizme götürmek zorundadır. Ve Berman'ın bu olguyu anlamaması, "Çağdaş Bilgi Teorisi Işığında Diyalektik" adlı saçma küçük kitabını her türlü değerden yoksun bırakmaya yetiyor. Bay Berman, bir tek sözcüğünü anlamadığı diyalektik üzerine eski, çok eski martavalları yineliyor. ***Bütün*** Machçıların, bilgi teorisinde, ***her adımda*** aynı bilgisizliği ortaya koyduklarını daha önce de görmüştük.

Fiziğin bütün eski doğrularının değişmez ve kesin sayılmış olanları da dahil, göreli doğrular oldukları ortaya çıkmıştır, ***o halde*** insanlardan bağımsız nesnel hiçbir doğru olamaz. Yalnızca tüm Machizmin değil, aynı zamanda genellikle bütün "fiziksel" idealizmin düşüncesi budur. Mutlak doğrunun, gelişme süreci içindeki göreli doğruların top-

lamının sonucu olduğu, göreli doğruların, insanoğlundan bağımsız bir nesnenin göreli olarak güvenilir yansılarını temsil ettikleri, bu yansıların gitgide daha güvenilir olduğu, her bilimsel doğrunun göreli niteliğine karşın, mutlak doğrunun bir ögesini taşıdığı —Engels'in "Anti Dühring"i üzerinde düşünmüş olan herhangi bir kimse için apaçık olan bütün bu önermeler—, "modern" bilgi teorisi için akılalmaz şeylerdir.

Duhem'in "Fizik Teorisi"* gibi ya da Stallo'nun "Çağdaş Fiziğin Kavram ve Teorileri"** gibi, Mach'ın özellikle öğütlediği yapıtlar, bu "fiziksel" idealistlerin bilgilerimizin göreliliğini tanıtlamaya en büyük önemi verdiklerini ve temelde, idealizm ile diyalektik materyalizm arasında yalpaladıklarını çok iyi göstermektedir. Başka başka dönemlerden olan ve sorunu değişik görüş açılarından ele alan (Duhem, mesleği olan fizikte yirmi yıl çalışmış bir kişidir; Stallo ise, 1848'de eski Hegelci bir anlayışla yazdığı doğa felsefesi ile ilgili kitabından ötürü utanç duyan bir eski ortodoks Hegelcidir) bu adı geçen yazarlar, özellikle mekanikçi-atomcu doğa anlayışına karşı bütün güçleri ile savaşıyorlar. Bunlar, bu anlayışın darlığını, bu anlayışın bilgimizin sınırı olarak kabul edilmesinin olanaksızlığını, bu anlayışı savunan yazarların bir sürü düşüncelerinin katıldığını tanıtlamaya çalışıyorlar. Ve gerçekten de *eski* materyalizmin böyle bir kusuru bulunduğu yalanlanamaz; Engels, eski zamanın materyalistlerinin bütün bilimsel teorilerin göreliliklerini anlamayışlarından, diyalektiği bilmemelerinden, mekanik görüş açısını abartmalarından yakınmıştır. Ama Engels, (Stallo'nun tersine) Hegelci idealizmi bir yana itmeyi ve Hegelci diyalektiğin büyük ve gerçek özünü ***kavramayı*** başarabilmiştir. Engels, öznelciliğe kayan relativizmi değil de, ***diyalektik*** materyalizmi benimsemek üzere, eski metafizik materyalizme sırt çevirmiştir. Örneğin Stallo şöyle der:

---

* *P. Duhem, "La théorie physique, son objet et sa structure", Paris 1906.*

** *J. B. Stallo, "The Concepts and Theories of Modern Physics", Londra 1882. Fransızca ve Almanca çevirileri vardır.*

"Mekanikçi teori, bütün metafizik teoriler gibi, kısmi, düşünsel, belki de salt saymaca özellik gruplarını ya da hatta tek tek özellikleri gerçek varlıklar haline getirir ve onları nesnel gerçekliğin türleri olarak ele alır." (s. 150)

Bu, nesnel gerçeğin kabulünden vazgeçmediğiniz ve metafizikle anti-diyalektik olduğu için savaştığınız sürece doğrudur. Stallo bunu görmüyor. O, materyalist diyalektiği anlamamıştır ve bu yüzden de sık sık relativizm yoluyla öznelciliğe ve idealizme kayar.

Duhem için de durum aynıdır. Duhem, büyük zahmetlere katlanarak, fizik tarihinden alınma —Mach'ta sık sık rastlananlar gibi— değerli ve ilginç pek çok örneklerin yardımıyla, "yaklaşık oldukları için, her fizik yasasının, geçici ve göreli olduğunu" tanıtlar (s. 280). Bu konuyla ilgili uzun tartışmaları okuyan bir Marksist, bu adam açık bir kapıyı çalıyor diye düşünür. Ama Duhem'in, Stallo'nun, Mach'ın, Poincaré'nin bahtsızlıkları da, diyalektik materyalizmin açmış olduğu kapıyı görememiş olmalarındadır. Onlar relativizmin doğru bir tanımını yapamadıklarından idealizme yuvarlanıyorlar. "Bir fizik yasası, aslında ne doğru ne de yanlıştır, tersine yaklaşıktır", diyor Duhem (s. 274). Buradaki "tersine", bir yanlışın başlangıcını; ***nesneyi*** yaklaşık olarak ***yansıtan,*** yani nesnel doğruya yaklaşan bilimsel bir teori ile, örneğin bir dinsel teori ya da satranç oyunu teorisi gibi keyfi, hayali, düpedüz saymaca bir teori arasındaki sınırların kaldırılmasının başlangıcını içerir.

Duhem bu yanlışı, algısal görüngülere uygun düşen "maddi gerçekliğin" olup olmadığı sorusunu ***metafizik*** ilan etmeye kadar vardırıyor (s. 10): Bu gerçeklik sorununu defedin! Bizim kavrayışlarımız ve varsayımlarımız "keyfi" (s. 27) yapıların sembolleridir (s. 26) ancak, vb... Buradan liberalizme, Bay Pierre Duhem tarafından Kantçı bir anlayışla öğretilen "iman sahibinin fiziği"ne (Rey, s. 162; karş. s. 160) ancak bir adımlık yol vardır. Ve şu aslan Adler (Fritz) —bu da Marksist geçinen bir Machçı!—, Duhem'i şöyle "düzeltmek"ten daha akıllıca bir şey bulmuş değildir: Duhem, "görüngülerin ardına gizlenen ger-

çeklikleri, ***gerçekliğin nesneleri*** değil de, yalnız teorinin nesneleri olarak" ayıklayıp atar.* Bu, Kantçılığın Hume ve Berkeley'in görüş açısından bilinen bir eleştirisidir.

Ama kuşkusuz, P. Duhem'de hiçbir bilinçli Kantçılık sözkonusu olamaz. Duhem de, Mach gibi, relativizmini neyle destekleyeceğini bilemeden ***yalpalar*** durur. Birçok pasajlarda diyalektik materyalizme son derece yaklaşır. O der ki, biz sesi,

> "kendi içinde değil, ses üreten cisimler içinde değil, bizimle olan ilişkisi içinde tanırız. Duyumlarımızın bize ancak dışını, görüngüsünü verdikleri bu gerçek, akustik teorileri yardımıyla tarafımızdan bilinir. Bu teoriler, yalnız bu ses dediğimiz dış görünüşü kavradıkları yerde, gerçekte, çok küçük ve çok hızlı bir dalganın var olduğunu bize gösterirler." (s. 7)

Cisimler duyumların sembolleri değillerdir, ama duyumlar cisimlerin sembolleridir (daha doğrusu: tıpkıresmidir). "Fiziğin gelişmesi, yeni malzemeler sunmaktan usanmayan doğa ile, bilgi edinmekten usanmayan akıl arasında sürekli bir mücadeleye neden olur." (s. 32) Doğa, tıpkı en küçük parçacığın (elektron da dahil) sonsuz oluşu gibi, doğa parçalarının en küçüğü gibi, sonsuzdur, ama akıl, tıpkı bunun gibi "kendinden şeyler"i sonsuzcasına "bizim için şeyler"e dönüştürür.

> "Gerçeklik ile fizik yasaları arasındaki mücadele böylece sonsuza dek sürecektir; fiziğin dile getirdiği her yasaya gerçeklik, er ya da geç, olgu biçimindeki sert bir yalanlamayla karşı çıkacaktır, ama yorulmak bilmez fizik, yalanlanan yasayı iyileştirecek, değiştirecek ve karmaşıklaştıracaktır. (s. 290)

Eğer yazar sağlam bir biçimde, insanlardan bağımsız bu nesnel gerçekliğin varlığını olumlasaydı, bu kimsenin kusur bulamayacağı doğru bir diyalektik materyalizm açıklaması olurdu.

> "... Fizik teorisi, bugün kullanışlı, yarın ise işe yaramaz olan düpedüz yapay bir sistem değildir... bu, her gün daha çok doğallaşan bir sınıflandırma, deneysel yöntemin dolaysız olarak" (kelimesi kelimesi-

* *Duhem'in kitabının Almanca çevirisine "Alm. Çevirmenin Notu", Leipzig 1903, J. Barth.*

ne: yüzyüze: face â face) "göremeyeceği gerçekliklerin giderek daha berraklaşan bir yansısıdır." (s. 445)

Machçı Duhem bu son tümcesinde Kantçı idealizmle flört ediyor: sanki "deneysel" yöntemden daha başka bir yöntemle gidildiğinde, açık bir patika varmış gibi, sanki biz "kendinden şeyler"i doğrudan doğruya, dolaysız olarak, yüzyüze tanıyamazmışız gibi! Ama eğer fizik teorisi gitgide daha "doğal" oluyorsa, bu demektir ki, bu teorinin "yansıttığı" bir "doğa", bir gerçeklik, bizim bilincimizden bağımsız olarak vardır, ve kesinlikle diyalektik materyalizmin düşüncesi de budur.

Kısacası, dünün "fizyolojik" idealizmi gibi bugünün "fiziksel" idealizmi de, yalnızca, doğa bilimlerinin bir dalındaki doğa bilginlerinin bir okulunun, doğrudan doğruya ve en başından, metafizik materyalizmden diyalektik materyalizme yükselmeyi bilememesi yüzünden, felsefede gericiliğe düştüğünü gösterir.* Modern fizik bu adımı atıyor ve atacaktır, ama fizik, tek iyi yönteme doğru, doğa bilimlerinin tek doğru felsefesine doğru, düz bir çizgi halinde değil de, zikzaklar çize-

* *Ünlü kimyacı William Ramsay şöyle diyor: "Sık sık şu soruyla karşılaşırım: 'Elektrik bir titreşim değil midir? Telsiz telgraf nasıl olur da küçük parçacıkların ya da taneciklerin geçişiyle açıklanabilir?' Yanıtı şu: 'Elektrik bir* ***şeydir****; küçücük parçacıklardan* ***oluşur****' "(italikler Ramsay'ın), "'ama bir nesneyi terkettiklerinde ışık dalgası gibi bir dalga olarak esir içerisinden yayılırlar ve bu dalga telsiz telgraf için kullanılır'." (William Ramsay, "Essays Biographical and Chemical", Londra 1908, s. 126.) Radyumun helyuma dönüşmesini anlattıktan sonra Ramsay şöyle diyor: "Hiç değilse bu öge denen şeylerden bir tanesi, bundan böyle, nihai madde olarak görülemez, ama bizzat kendisi daha yalın bir madde biçimine doğru bir değişiklik göstermektedir." (s. 160) "Negatif elektriğin maddenin özel bir biçimi olduğu şimdi artık hemen hemen kesinlik kazanmıştır; ve pozitif elektrik, negatif elektrikten yoksun bir maddedir — yani negatif elektrik maddesinin bulunmadığı madde." (s. 176) "Öyleyse elektrik nedir? Eskiden biri pozitif ve öteki de negatif olan iki tür elektriğin bulunduğuna inanılırdı. O sıralar bu soruyu yanıtlamak olanaksızdı. Ama son araştırmalar, bir zamanlar negatif elektrik denilen şeyin gerçekten de bir*

rek, bilerek değil de kendiliğinden, "nihai amacı"nı açık seçik kavrayarak değil de, el yordamı ile, duraksamalarla, ve zaman zaman gerilemelerle yol almaktadır. Modern fizik sancı çekmektedir: diyalektik materyalizmi doğurma sancıları. Çocuk doğurma süreci acılıdır. Ve yaşayan sağlıklı bir varlık, pisliklerle birlikte çıkarılıp atılacak bazı ölü ürünleri ve fireleri de birlikte taşır. Bütün fiziksel idealizme, bütün ampiriokritikçi felsefeye, ampirio-monizme, ampirio-sembolizme vb. bu tür fireler gözüyle bakılmalıdır.

ALTINCI BÖLÜM*

AMPİRİOKRİTİSİZM VE TARİHİ MATERYALİZM

4 — Felsefede Taraflar ve Felsefi Şaşkınlıklar

Geriye Machizmin dinle olan ilişkilerini incelemek kalıyor. Ama bu, genel olarak, felsefede taraflar olup olmadığı ve felsefede tarafsızlığın ne anlama geldiği sorusuna götürür bizi.

---

töz olabileceğini göstermiştir. Gerçekten de, elektriğin parçacıklarının göreli ağırlıkları ölçülmüştür; bu ağırlıkların her biri bir hidrojen atomunun kütlesinin yediyüzde biri kadardır... Elektriğin atomlarına 'elektron' adı verilmektedir." (s. 196) Eğer felsefi konular üzerine kitaplar ve makaleler yazan bizim Machçılar düşünme yeteneğine sahip bulunsalardı, "madde kayboluyor", "madde elektriğe indirgeniyor" vb. gibi ifadelerin yalnızca bilimin maddenin yeni biçimlerini, yeni maddi hareket biçimlerini bulma, eski biçimleri yeni biçimlere indirgeme vb. yeteneğinde olduğu şeklindeki doğrunun bilgi-teorik açıdan basitçe bir ifadesi olduğunu kavrarlardı.

* *Buraya alınmamış olan VI. Bölüm'ün 1, 2, 3 ve 5. Altbölümleri için bkz Bütün Eserler, Cilt XIII ya da "Materyalizm ve Ampiriokritisizm" in ayrı basımı (Türkçesi İçin Materyalizm ve Ampiriakritisizm —İnter Yayınları). —Alm. Red.*

Bundan önce ele aldığımız bütün açıklamalar boyunca, değindiğimiz her bilgi-teorik problemle ve modern fiziğin ortaya koyduğu her felsefi sorunla ilgili olarak, ***materyalizm*** ile ***idealizm*** arasındaki mücadeleye tanık olduk. Her seferinde, bir sürü terminolojik cambazlık ardında, bir yığın skolastik bilgiçliğin ardında, istisnasız, felsefe sorunlarını çözümleyiş tarzlarında ***iki*** temel çizgiyi, iki temel akımı bulduk. Doğa, madde, fiziksel, dış dünya birinci; bilinç, zihin, duyum (günümüzde ***yaygın*** olan terminolojiye göre, deneyim), ruhsal vb. ise ikincil olarak mı ele alınmalıdır? —işte, ***gerçekte*** filozofları ***iki büyük kampa*** ayırmaya hâlâ devam eden baş sorun budur. Bu alanda hüküm süren binlerce ve binlerce yanılgının ve şeyleri birbirine karıştırmanın kaynağı, terimler, tanımlamalar, skolastik kurnazlıklar, söz hokkabazlıkları paravanası ardında, bu iki temel eğilimin ***görmezden geliniyor*** olmasıdır. (Bogdanov, örneğin, kendisinin idealist olduğunu kabul etmiyor, çünkü, görüyorsunuz ya, "doğa"nın ve "zihnin" "metafizik" kavramları yerine "deneyimsel"i, yani fizikseli ve ruhsalı almıştır. Evet, küçük bir sözcük değiştirmiştir o! O kadar!)

Marx ve Engels'in dehası, onların, çok uzun bir dönem ***—hemen hemen yarım yüzyıl—*** boyunca, kendilerini materyalizmi geliştirmeye, felsefenin temel bir eğilimini ilerletmeye vermiş olmaları, ve bu işi, yerinde saymadan ve daha önce çözümlenmiş bilgi-teorik sorunlar üzerinde artık oyalanmadan, tutarlı bir biçimde ***bu aynı*** materyalizmi; bütün saçmalıkları, masavalları, tumturaklı ve yüksekten atan zevzeklikleri, felsefede "yeni" bir çizgi bulma, "yeni" bir eğilim uydurma vb. gibi sayısız girişimleri acımasızca bir yana iterek toplumsal bilimler alanına uygulamış olmaları ve ***nasıl*** uygulanacağını göstermiş olmaları olgusunda yatar. Bu tür girişimlerin salt dil alanında kalan nitelikleri, yeni felsefi "izmler" ile yapılan skolastik oyunlar; özsel olanın yapmacıklı uydurukler ardında karartılması; iki temel bilgi-teorik akım arasındaki mücadeleyi kavramaktaki ve açık seçik ortaya koymaktaki yeteneksizlik — Marx ve Engels'in inatla peşini bırakmadıkları ve tüm faaliyetleri boyunca mücadele ettikleri şeyler işte bunlardır.

Hemen hemen yarım yüzyıl boyunca, dedik. Daha 1843'te, gerçekten de, Marx daha henüz Marx olmaya başlarken —yani bir bilim olarak sosyalizmin kurucusu, materyalizmin daha önceki biçimlerinin hepsinden sonsuz derecede daha zengin ve daha tutarlı olan ***modern materyalizmin*** kurucusu olmaya başlarken— daha o zaman bile, felsefedeki temel çizgileri şaşkınlık verici bir berraklıkta ortaya koymuştu. K. Grün, Marx'ın Feuerbach'a yazdığı 30 Ekim 1843 tarihli mektubu aktarır. Marx, bu mektubunda Feuerbach'ı "Deutsch-Fransöziche Jahrbücher"de Schelling'e karşı bir makale yazmaya çağırıyor. Bu Schelling, diye yazıyor Marx bütün geçmiş felsefe eğilimlerini kucaklamak ve onları aşmak iddiasında olan sığ bir palavracıdan başka bir şey değildir.

> "Schelling, Fransız romantiklerine ve mistikçilerine şöyle diyor: ben felsefe ile teolojinin senteziyim; Fransız materyalistlerine de şöyle diyor: Ben, etle düşüncenin senteziyim; Fransız skeptiklerine ise şöyle diyor: Ben, dogmatizmin yıkıcısıyım."*

Kendilerini ister Hume'cu, ister Kantçı (ya da 20. yüzyılda Machçı) diye adlandırsınlar, bu "skeptik"lerin hem materyalizm ve hem de idealizmin "dogmatikliği"ne karşı yaygara kopardıklarını Marx daha o zamandan görmüştü; ve perişan felsefi sistemciklerin binlercesinin herhangi birine kapılmadan, Feuerbach'tan geçerek idealizme karşı olan materyalist yolu doğrudan tutmayı başardı. Otuz yıl sonra, "Kapital"in birinci cildinin ikinci baskısının Sonsöz'ünde Marx, aynı berraklık ve kesinlikle kendi ***materyalizmini*** Hegel'in ***idealizminin,*** yani en gelişmiş, en tutarlı idealizmin karşısına koyuyordu; Comte'çu "pozitivizmi" horlayarak bir yana itiyordu ve Hegel'i yıktıklarını sanıp da, gerçekte Hegel-öncesi Kant ve Hume'un yanılgılarını yinelemekten başka bir şey yapmayan çağdaş filozofları zavallı taklitçiler diye nitelendiriyordu. Kugelmann'a yazdığı 27 Haziran 1870 tarihli bir mektupta Marx, "Büchner, Lange, Dühring, Fechner ve ötekilerine"

---

* *Karl Grün, "Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung", c. I, Leipzig 1874, s. 361.*

karşı Hegel'i küçümsedikleri ve onun diyalektiğini anlamadıkları için aynı horgörüyü gösterir.* Ve son olarak Marx'ın "Kapital"deki ve öteki yapıtlarındaki bazı felsefi sözlerini alınız, hepsinde de aynı ***değişmez*** temel motifi bulacaksınız: ***materyalizmde*** ayak direme ve her türlü bulanıklığın, her türlü kafa karışıklığının ve ***idealizme*** yönelik her türlü sapmanın horgörüyle alaya alınması. Marx'ın ***bütün*** felsefi görüşleri, bu iki temel zıtlığın içerisinde toplanır, ve profesörce felsefe açısından bunların eksiklikleri de tam da bu "darlıkta" ve "tekyanlılıkta"dır. Gerçekte materyalizmi ve idealizmi uzlaştırma yolundaki melez tasarıları kabul etmeye karşı bu direnme, kesenkes belirlenmiş bir felsefi yolda ***ileriye doğru*** yol alan Marx'ın büyük kazanımıdır.

Tümüyle Marx'ın anlayışında olan ve onun en yakın çalışma arkadaşı olan Engels, ***bütün*** felsefi çalışmalarında, materyalist ve idealist çizgileri, ne 1878'de, ne 1888'de, ne de 1892'de, bir tür "pozitivizm", "gerçekçilik" ya da herhangi başka bir profesörce şarlatanlık gibi ***yeni*** bir çizgi ortaya koyma yolundaki sonu gelmez girişimleri ciddiye almadan, ***bütün*** sorunlar açısından kısaca ve açık bir biçimde karşı karşıya koydu. Engels, Dühring'e karşı ***bütün*** mücadelesini, materyalizmin tutarlı bir biçimde uygulanma şiarı altında ve materyalist Dühring'i, laf kalabalığı ile sorunu karartmakla, boş lafları iş edinmekle; idealizme ödün vermek ve idealistçe bir tutumu benimsemeyi de içeren bir yaklaşım tarzı kullanmakla suçlayarak yürüttü. Ya sonuna kadar tutarlı materyalizm, ya da felsefi idealizmin yalanları ve karmakarışıklığı — "Anti-Dühring"in ***her paragrafında*** ortaya konan sorun işte böyle formüle edilmiştir; ve yalnız gerici profesörce felsefe ile beyinleri sulanmış kişiler bunu görmezden gelebilirler. Yazarı tarafından son kez gözden geçirilerek genişletilen "Anti-Dühring"in son önsözünün yazıldığı 1894 yılına kadar, Engels hem felsefe ve hem de bilim

* *Marx, 13 Aralık 1870 tarihli bir mektupta, pozitivist Beesly'den şöyle söz ediyor: "Profesör Beesly bir Comte'çudur ve bundan ötürü de her türlü deliliği düşünmek zorundadır." Bunu Engels'in 1892'deki Huxley'vari pozitivistler hakkındaki değerlendirmesi ile karşılaştırınız.*

alanındaki en son gelişmeleri izlemeye devam etti ve yeni sistemlerin büyüklü-küçüklü döküntülerini bir kenara iterek, bütün o eski kararlılığıyla açık ve sağlam tutumunu sürdürdü.

Engels'in felsefedeki yeni gelişmeleri izlediği, "Ludwig Feuerbach"ından da açıkça görülmektedir. Bu kitabın 1888 tarihli önsözünde Engels, İngiltere ve İskandinavya'da klasik Alman felsefesinin yeniden doğuşu gibi bir olaydan bile söz ederken; egemen olan yeni-Kantçılığı ve Hume'culuğu (hem kitapta ve hem de önsözde) en sert bir biçimde horlar yalnızca. Şurası apaçıktır ki, Engels, eski Hegel-öncesi Kantçı ve Hume'cu yanılgıları, *moda* haline gelmiş Alman ve İngiliz felsefesinin yinelemelerini gözlemlerken, bu büyük idealist ve diyalektikçinin, idealizmin ve metafiziğin sığ yanılgılarını dağıtmaya katkısı olacağını umarak, (İngiltere'de ve İskandinavya'da) bir *Hegel'e dönüşten* bile bir şeyler beklemeye hazırdı.

Almanya'da yeni-Kantçılığın, İngiltere'de Humeculuğun çok sayıdaki farklı tonlarını incelemekten kaçınan Engels, daha başlangıçta onların materyalizmden temel sapmalarını mahkûm eder. Engels bu her iki okulun da *eğilimlerini tümüyle "bilimsel olarak geriye doğru bir adım"* olarak niteler. Bu yeni-Kantçıların ve Humecuların —ki Engels bunlar arasında en azından örneğin bir Huxley'i tanımamazlık edemezdi—, alıştığımız terminolojiyi kullanarak söylemek gerekirse, kesinlikle "pozitivist", kesinlikle "gerçekçi" olan eğilimleri konusunda acaba Engels ne düşünüyordu? Sayısız şaşkına çekici gelen ve çekici gelmekte devam eden bu "pozitivizm"i ve "gerçekçilik"i, Engels, en iyiniyetli *bir değerlendirmeyle bile,* herkesin gözü önünde sövüp sayarak, reddederken, *materyalizmi el altından sokuşturup kabul etme biçiminde darkafalı bir yöntem olarak* değerlendirmektedir. Bugün bir avuç Marksistin "modern pozitivizme" ya da "modern gerçekçiliğe" kapılmalarını Engels'in nasıl bir horgörüyle karşılayacağını anlamak için, onun Thomas Huxley'i —bu çok ünlü doğa bilginini, ve Mach, Avenarius ve ortakları ile kıyaslanamayacak kadar daha gerçekçi (olan —Ç) gerçekçiyi, onlarla kıyaslanamayacak kadar kesin poziti-

vist olan pozitivisti— değerlendirmesi üzerine *şöyle* biraz düşünmek yeterlidir.

Marx ve Engels, felsefede, başından sonuna kadar, taraflı idiler; mümkün olan ve akla gelebilen "en yeni" bütün eğilimlerde materyalizmden sapmaları, idealizme ve fideizme verilen ödünleri bulup ortaya çıkarmasını bildiler. Onun için Huxley'i *yalnızca* materyalizmin tutarlı uygulanması açısından değerlendirdiler. Onun için Feuerbach'ı, materyalizmi sonuna kadar izlemediği için, bazı materyalistlerin yanılgıları nedeniyle materyalizmi terkettiği için, dini yenilemek ya da bir başka din kurmak üzere dinle savaştığı için; sosyolojide kendisini idealistçe tumturaklı boş laflardan kurtaramadığı için ve materyalist olmayı bilemediği için kınadılar.

Diyalektik materyalizmi açıklarken yaptığı bazı yanlışlar ne olursa olsun, J. Dietzgen, öğretmenlerinin bu büyük ve çok değerli geleneğini tümüyle kavradı ve sürdürdü. J. Dietzgen, materyalizmden beceriksizce sapmaları yüzünden çok günah işledi, ama hiçbir zaman materyalizmden ilke olarak ne ayrılmaya kalktı, ne de "yeni" bir bayrak açmayı denedi; kesin tutum gerektiren anlarda hep açıkça ve kesin olarak şöyle dedi: Ben materyalistim, bizim felsefemiz materyalist felsefedir.

> "Bütün taraflar arasında", diyor haklı olarak bizim Joseph Dietzgen'imiz, "en kötüsü, tam ortada olan taraftır... Nasıl ki siyasette partiler gitgide iki kampta toplaşıyorlarsa... aynı şekilde bilim de iki genel sınıfa [Generalklassen] bölünüyor: bir yanda metafizikçiler, öte yanda fizikçiler ya da materyalistler.* Ara unsurlar, uzlaştırmacı şarlatanlar, etiketleri ne olursa olsun, ister spiritualist, ister duyumcu, ister gerçekçi vb. vb. olsunlar, kendi yollarında ilerlerken, kimi zaman şu akıma, kimi zaman öteki akıma kapılırlar. Biz kesinlik ve açıklık istiyoruz. Ricat borusu [Retraitebläser] çalanlar, kendilerine idealist** adını ve-

* *Burada da yine, bulanık ve kesin olmayan bir ifadeyle karşı karşıyayız: "metafizikçiler" yerine "idealistler" demeliydi. Bir başka yerde Dietzgen'in kendisi de metafizikçilerle diyalektikçileri karşı karşıya koyuyor.*

** *Dietzgen'in kendisini düzelttiğine ve şimdi materyalizmin düşmanı olan tarafın ne olduğunu daha tam bir biçimde açıkladığına dikkat ediniz.*

> rirler; insan zihnini anlaşılmaz metafizik dilinden kurtarma çabasında olanların hepsine materyalist denilmelidir... Eğer bu iki taraf arasında katı ve sıvı diye bir kıyaslama yaparsak, bu ikisi arasında lapa yer alır.*

Çok doğru! "Gerçekçiler", vb., "pozitivistler", Machçılar, vb. dahil, tümü acınacak bir lapadır; bunlar her sorunda materyalist ve idealist eğilimleri birbirine karıştıran, felsefenin utanılacak ***ortacı partisidir***. Felsefenin bu iki temel eğilimden kaçma girişimleri, "uzlaştırmacı şarlatanlık"tan başka bir şey değildir.

J. Dietzgen'in, idealist felsefenin "bilimsel papazlık"ının doğrudan papazlık'a götüren bir eşikten başka bir şey olmadığından hiç kuşkusu yoktu.

> "... Bilimsel papazlık", diye yazıyordu, "dinsel papazlığın yardımına koşmaya çok ciddi bir şekilde çaba göstermektedir." (A.g.e., s. 51.) "Özellikle bilgi teorisi alanı, insan zihninin yanlış anlaşılması", her iki türden papazların da "yumurtalarını kuluçkaya yatırdıkları böyle bir bit yuvasıdır [Lausgrube]". (s. 51.)

"İdeal zenginlikler" üzerine ahkam kesen, "zevzek [geschraubter] idealizmleriyle halkı aptallaştıran" "diplomalı uşaklar" — J. Dietzgen, felsefe profesörlerine işte bu gözle bakıyor.

> "Yüce tanrının karşısında şeytanın bulunması gibi, vaiz papazın [Kathederpfaffen] karşısında da materyalist bulunur."

Materyalist bilgi teorisi, "dinsel inanca karşı evrensel bir silahtır" (s. 55), ve bu yalnızca "papazların o ünlü alışılmış ve sıradan dinine karşı değil, aynı zamanda kafaları sisle örtülü [benebelter] idealistlerin en saf, en yüce profesörlere özgü dinine de karşıdır." (s. 58)

Dietzgen, "dindarca dürüstlüğü", serbest-düşünceli profesörlerin "yarı-gönüllülüğüne" yeğlemeye hazırdı (s. 60), çünkü "burada egemen olan bir sistem" vardır, burada biz bütün bir insanı, teoriyi pratikten ayırmayan bir insanı buluyoruz. Profesör baylara göre

---

* *Bkz. 1876'da yazılan "Sosyal-Demokrat Felsefe" adlı makale. "Kleinere philosophische Schriften", 1903, s. 135.*

> "felsefe bir bilim değil, sosyal-demokrasiye karşı bir savunma aracıdır" (s. 107). "Profesörler ve doçentler, kendisine filozof diyen herkes, görünüşte serbest-düşünceli olmalarına karşın, az ya da çok, boş inanlara, mistiğe kapılırlar... ve sosyal-demokrasi karşısında tek... gerici bir yığın oluştururlar." (s. 108) "Dini ve felsefi saçmalıkların [Welsch] etkisine kapılıp şaşırmadan doğru yoldan yürüyebilmek için yanlış yolların en yanlışını [der Holzweg der Holzwege], yani felsefeyi incelemek gerekir." (s. 103)

Şimdi Mach'ı, Avenarius'u ve onların okullarını, felsefedeki taraflar açısından ele alalım. Ah, bu baylar, ***tarafsızlıklarıyla övünürler***, ve bunların bir tek karşıtları varsa, o da ***yalnızca... materyalistlerdir. Bütün*** Machçıların ***bütün*** yazılarında durmadan, materyalizm ile idealizmin "üstünde olmak", bu "modası geçmiş" karşıtlığı aşmak gibi ahmakça bir iddianın kendini gösterdiği görülür; ama ***aslında*** bütün bu kumpanya ***sürekli olarak*** idealizme kaymakta ve materyalizme karşı dur durak bilmez bir mücadele sürdürmektedir. Avenarius gibi bir adamın ince bilgi-teorik saçmalıkları, profesörce bir uydurma, "kendine ait" küçük bir felsefi mezhep kurma girişimidir; ama ***aslında*** modern toplumdaki düşünce ve eğilimlerin mücadelesinin genel koşulları içinde, bu bilgi-teorik saçmalıkların oynadıkları ***nesnel*** rol, her durumda aynıdır: idealizm ve fideizme giden yolu açmak ve onlara sadakatle hizmet etmek. Gerçekten de, Ward gibi İngiliz spiritüalistlerinin materyalizme karşı saldırılarından ötürü Mach'ı Fransız yeni-eleştiricilerinin ve Alman immanens filozoflarının tümünün, ampiriokritikçilerin bu küçük okuluna sarılmaları bir rastlantı olamaz! Dietzgen'in "fideizmin diplomalı uşakları" deyimi, Mach, Avenarius ve onların tüm okulu için çok yerinde bir sözdür.*

---

* *İşte gerici burjuva felsefesinin yaygın akımlarının uygulamada Machizmden nasıl yararlandıklarının bir başka örneği. En yeni Amerikan felsefesinde "en son moda" belki de "pragmatizm"dir (Yunanca pragma=eylem sözcüğünden, yani eylem felsefesi). Felsefi dergiler her halde pragmatizmden, öteki şeylerden daha çok söz etmektedirler. Pragmatizm, hem materyalizmin ve hem de idealizmin metafiziği ile alay eder, deneyimi, yalnızca deneyimi yüceltir, uygulamayı tek ölçüt olarak alır, bilimin "gerçekliğin*

Mach ile Marx'ı "uzlaştırmak" kuruntusuna kapılmış olan Rus Machçılarının şanssızlığı, felsefenin gerici profesörlerine inanıp güvenmiş olmaları ve bunun sonucu olarak da bir eğik düzleme girmiş olmalarıdır. Onların Marx'ı geliştirme ve eksikliklerini tamamlama yolundaki çeşitli girişimleri, oldukça safçadır. Ostwald'ı okuyorlar, Ostwald'a inanıyorlar, papağan gibi Ostwald'ı tekrarlıyorlar ve buna Marksizm diyorlar. Mach'ı okuyorlar, Mach'a inanıyorlar, Papağan gibi Mach'ı tekrarlıyorlar ve buna Marksizm diyorlar. Poincaré'yi okuyorlar, Poincaré'ye inanıyorlar, papağan gibi Poincare'yi tekarlıyorlar ve buna Marksizm diyorlar. Kendi, özel kimya, tarih, fizik vb. alanlarında en değerli çalışmaları yapabilecek yetenekteki ***bu profesörlerin,*** felsefe sözkonusu olduğunda, ***bir tek sözlerine bile inanılamaz.*** Neden? Olgulara dayanan ve uzmanlık isteyen araştırma alanlarında son derece değerli katkılarda bulunabilecek ***bir tek*** politik ekonomi profesörünün, politik ekonominin genel teorisi sözkonusu olduğunda, nasıl ***tek sözüne bile*** inanılamıyorsa, işte bu aynı nedenden ötürü inanılamaz. Çünkü modern toplumda politik ekonomi de, ***bilgi teorisi*** kadar ***taraflı*** bir bilimdir. Bir bütün olarak alındıklarında, felsefe profesörleri, teolojinin okumuş-eğitimli uşaklarından, ekonomi profesörleri de kapitalist sınıfın okumuş-eğitimli uşaklarından başka bir şey değillerdir.

---

mutlak kopyası" olmadığı inancı uğrunda genel olarak pozitivist harekete dayanır, ***destek sağlamak için özellikle Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré ve Duhem'e yönelir*** *ve... pratik amaçlar için, yalnız pratik amaçlar için, herhangi bir metafiziğe başvurmaksızın ve deneyimin sınırlarını aşmaksızın, bütün bunlardan, başarıyla, bir tanrı'ya varır (bkz. William James, "Pragmatism. A new name for some old ways of thinking", New York ve Londra 1907, s. 57 ve özellikle 106). Materyalizm açısından Machizmle pragmatizm arasındaki ayrım, ampiriokritisizm ile ampiriomonizm arasındaki ayrım kadar değersiz ve önemsizdir. Örneğin, Bogdanov'un doğru tanımı ile doğrunun pragmatik tanımını karşılaştırınız, ki bu tanım şöyledir: "Pragmatist için doğru, deneyimde elde edilmiş her türden çalışma değerinin (working values) cins olarak adıdır" (Aynı yerde, s. 69)*

Marksistler, nerede olursa olsun, bu "uşakların" başarılarını özümlemeyi ve bunlara yeniden biçim vermeyi (örneğin yeni ekonomik görüngülerin incelenmesinde bu uşakların yapıtlarından yararlanmaksızın en ufak bir adım atamazsınız), ve bunların gerici eğilimlerini kaldırıp atmayı, kendi *öz* çizgimizi izlemeyi ve bize düşman olan bütün güç ve sınıfların ***bütün çizgisine*** karşı savaşmayı bilmelidirler. İşte gerici profesörce felsefeyi ***kölece*** izleyen bizim Machçıların yapmayı beceremedikleri de tam budur. "Belki yanlış yoldayız, ama bir arayış içindeyiz", diye yazıyor Lunaçarski, "***Denemeler***" yazarlarının adına. Arayan ***siz*** değilsiniz, ***tersine siz aranmakta olanlarsınız,*** işte şanssızlık burada! Kendi Marksist görüş açınızla (Marksist olmak istiyorsunuz ya), burjuva felsefesindeki her moda değişikliğine yaklaşan siz değilsiniz; bu moda size yanaşıyor ve bugün Ostwald tarzında, yarın Mach tarzında, öbür gün Poincaré tarzında, idealizmin beğenisine uygun yeni taklitleri size zorla kabul ettiriyor. Safça inandığınız ("energetik", "ögeler", "Introjektion" vb.) bu ahmakça "teorik" hileler, dar ve küçücük bir okulun sınırları içinde kalır, oysa bu hilelerin ideolojik ve ***toplumsal eğilimine*** Ward'lar, yeni-eleştiriciler, immanens filozofları, Lopatin'ler, pragmatistler derhal sarılmaktadırlar ve bu hileler ***onlara hizmet*** etmektedirler. Ampiriokritisizm ve "fiziksel" idealizm sevdası, yeni-Kantçılık ve "fizyolojik" idealizm sevdası kadar hızla gelip geçer, ama fideizm bu tür sevdalardan yararlanır ve onun hilelerini felsefi idealizm yararına binbir biçimde değiştirir.

Dine karşı ve doğa bilimlerine karşı tutum, ampiriokritisizmin burjuva gericiliği tarafından ***gerçek*** sınıfsal kullanımının nasıl olduğunu çok güzel bir biçimde göstermektedir.

İlk soruyu ele alalım. Lunaçarski'nin, Marksizmin felsefesine ***karşı*** yöneltilmiş kolektif bir yapıtta, işi, "en üstün insan potansiyelinin tanrılaştırılmasından", "dinsel ateizmden"* vb. söz etmeye kadar

---

* *"Denemeler", s. 157, 159. "Zagraniçnaya Gazeta" da aynı yazar, "dini önemi açısından bilimsel sosyalizm" den söz ediyor (No. 3, s. 5), ve "Obrazovaniye" de (1908, No. 1, s. 164) açıkça şöyle diyor: "Uzun bir süreden beri içimde yeni bir din olgunlaşıyor..."*

vardırmasının bir rastlantı olduğunu mu sanıyorsunuz? Eğer görüşünüz bu ise, bu sadece, Rus Machçılarının Avrupa'daki ***bütün*** Mach akımı hakkında, bu akımın dine karşı tutumu hakkında kamuoyunu doğru bir biçimde aydınlatmamış olmalarındandır. Bu tutumun Marx, Engels, Dietzgen ve hatta Feuerbach'ın tutumları ile hiç benzerliği yoktur; bilakis, ***onun doğrudan karşıtıdır;*** Petzoldt'un, "ampiriokritisizm ne tanrıcılıkla [teizm ile —ÇN] ne de ateizm ile çelişme halindedir" ("Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung", c. I, s. 351) sözleri, ya da Mach'ın, "dini görüşler özel bir iştir" (Fransızca çeviri, s. 434 sözleri ile başlayan ve —Mach'ı öven ve Mach'ın da kendisini övdüğü— Cornelius'un, Carus'un ve bütün immanens filozoflarının apaçık ***en gerici*** [Karayüzcü —ÇN] görüşleri ile, ***apaçık fideizm*** ile son bulan [tutumudur bu tutum —ÇN]. ***Filozofun*** bu mesele konusunda yansızlığı, ***bu kadarıyla bile*** fideizme köleliktir. Mach ve Avenarius, bilgi teorilerinin çıkış noktaları nedeniyle, bu yansızlığın üstüne çıkmazlar ve çıkamazlar.

Duyum içinde bize verilen nesnel gerçekliği yadsıdığınız anda, fideizme karşı her türlü silahınızı yitirirsiniz ve agnostisizme ya da öznelciliğe düşersiniz, ve fideizmin zaten daha fazlasına ihtiyacı yoktur. Eğer duyusal dünya nesnel bir gerçeklik ise, o zaman kapı öteki her türlü "gerçekliğe" ya da sözde gerçekliğe kapalı demektir. (Bazarov'un tanrıyı "gerçek kavram" olarak ilan eden immanens filozoflarının "gerçekçiliği"ne inandığını anımsayınız.) Eğer dünya hareket halindeki madde ise, ***bu*** hareketin, ***bu*** maddenin hareketinin sonsuz karmaşık ve ayrıntılı ortaya çıkış biçimleri ve sonuçları, sonu gelmez bir biçimde incelenebilir ve incelenmelidir de; ama bunun ötesinde, herkesin tanıyıp bildiği "fiziksel", dış dünyanın ötesinde hiçbir şey olamaz. Materyalizme karşı düşmanlık ve materyalistlere karşı yöneltilen iftira seli, uygar ve demokratik Avrupa'da gündemdedir. Bütün bunlar bugüne dek devam edegeldi. Mach, Avenarius, Petzoldt ve ortakları tarafından materyalizme karşı yöneltilen saldırıları, Feuerbach, Marx, Engels ve J. Dietzgen'in materyalizm ***lehindeki*** düşünceleriyle ***bir kez olsun*** karşılaştırmayan Rus Machçıları, bütün bunları kamuoyundan gizlemektedirler.

Ama Mach ve Avenarius'un fideizm karşısındaki tutumlarını "gizlemek" hiçbir işe yaramayacaktır. Olgular kendileri açık konuşuyor. Hiçbir çaba bu gerici profesörleri, Ward'ın, yeni-eleştiricilerin, Schuppe'nin, Schubert-Soldern'in, Leclair'in, pragmatistlerin ve ötekilerin kucaklamalarının utanç vericiliğinden kurtaramaz. Bu sonuncuların filozof ve profesör olarak etkileri, onların düşüncelerinin "aydın" kamuoyunda, yani burjuva kamuoyunda yayılması, onların yarattıkları özel yazın, bütün bunlar, Mach ve Avenarius'un kendi özel okulcuklarından on kez daha zengin ve geniştir. Bu okulcuk, ona gereksinme duyanların hizmetindedir ve ihtiyaca göre kullanılmaktadır.

Lunaçarski'nin içine düştüğü utanılacak durum, özel bir durum değildir, Rus ve Alman ampiriokritisizminin bir ürünüdür. Bunlar yazarın "iyi niyet"lerine, ya da sözlerinin "özel anlamı"na dayandırılarak savunulamaz; eğer onların dolaysız ve alışılmış anlamı, yani sözlerin açıkça fideist anlamı sözkonusu olsaydı, yazarla konuyu tartışmaya gerek duymazdık. Çünkü böyle bir durumda, pek büyük bir olasılıkla, böylesine sözler nedeniyle Anatoli Lunaçarski'yi ***hiç sakınım göstermeden*** Peter Struve ile ***tam*** aynı kategoriye koymayacak bir tek Marksist bulunamazdı. Eğer durum bu değilse (ki ***henüz*** değildir), bunun tek nedeni, "özel" anlamı kavrıyor olmamızdandır. Ve biz, arkadaşça bir çizgide mücadele için uygun ***bir zemin hâlâ var olduğu sürece, mücadele ediyoruz.*** Lunaçarski'nin sözlerinde utanılacak olan şey, onun bunları "iyi" niyetlerle biraraya getirebilmiş olmasıdır. "Teorisi"nin kötü yanı da iyi niyetleri gerçekleştirmek için ***böylesine*** yöntemleri, ***böylesine*** sonuçları kullanmayı mümkün görmesidir. İşin asıl kötü yanı, "iyi niyetler"in, ***en iyi*** durumlarda bile, Karp, Pyotr ve Sidor'un öznel davranışları olarak kalmasına karşın, bu cinsten beyanların ***toplumsal anlamının*** kesin ve tartışma götürmez oluşları ve hiçbir suskunluğun ya da açıklamanın bunu değiştirmeyişidir.

Lunaçarski'nin "en üstün insan potansiyelinin tanrılaştırılması" ile, Bogdanov'un ruhsal olanın, bütün fiziksel doğanın yerine "evrensel geçirilişi" arasındaki ideolojik yakınlığı görmemek için kişinin kör

olması gerek. İkisinde de düşünce aynıdır, ama birinde esas olarak estetik açıdan, ötekinde ise bilgi-teorik açıdan ifade edilmiştir. Konuya ***üstü kapalı bir biçimde*** farklı bir açıdan yaklaşan "yerine geçirme", "ruhsal olanı" insandan ayırarak ve ***"bütün fiziksel doğa"*** yerine son derece geniş, soyut ve tanrısalca cansız "evrensel olarak ruhsal olanı" koyarak "en üstün insan potansiyeli"ni ***zaten*** tanrılaştırmaktadır. "Var olanın akıl dışı akışı"na sokulmuş olan Yuşkeviç'in "Logos"undan ne haber?

Şeytana parmağını uzatmaya gör, tüm elini kapar gider. Ve bizim Machçılarımız, "duyum"u dış dünyanın bir resmi olarak değil de, özel bir "öge" olarak görmeye başladıkları andan itibaren, definlemesine idealizme; sulandırılmış, inceltilmiş fideizme batmışlardır. İnsan bilincinin nesnel olarak gerçek dış dünyanın ***yansısı olduğunu*** savunan materyalist teoriyi benimsemediniz mi, varacağınız yer hiç kimsenin olmayan duyum, hiç kimsenin olmayan zihin, hiç kimsenin olmayan ruh, hiç kimsenin olmayan iradedir.

SONUÇ

Ampiriokritisizm hakkında bir yargıya varmak için bir marksist ona dört bakış açısından yaklaşmalıdır.

Birincisi ve hepsinden önemlisi, bu felsefenin teorik temellerinin, diyalektik materyalizmin teorik temelleri ile karşılaştırılması zorunluluğudur. Bizim ilk üç bölümümüzü* ayırdığımız böyle bir karşılaştırma, ***idealizmin ve agnostisizmin*** eski yanılgılarını gizlemek için yeni hileler, yeni terimler ve yeni kurnazlıklar kullanan ampiriokritisizmin ***baştan sona gerici niteliğini***, bilgi-teorik sorunların ***bütün bir çizgisi***

---

* *Buraya alınmayan I. Bölümün 2, 3, 4, 5. ve 6. altbölümleri; II. Bölümün 1, 2. ve 3. altbölümleri: III Bölünün 4. Altbölümü için bkz. Bütün Eserler C. XIII veya Materyalizm ve Ampiriokritisizm (—İnter Yayınları). —****Alm. Red.***

boyunca ortaya çıkarır. Ancak genel olarak felsefî materyalizmin ve Marx ve Engels'in diyalektik yönteminin niteliği konusunda mutlak bir cahilliktir ki, kişiyi ampiriokritisizm ile Marksizmi "birleştirmek"ten söz etmeye götürür.

İkincisi, felsefe alanında uzman olanların pek küçük bir okulu olarak ampiriokritisizmin, felsefenin bugünkü okulları içinde yerinin belirlenmesi gerekir. Kant'tan yola çıkan Mach ve Avenarius, Kant'ı terkederek materyalizme doğru değil, ters yöne, Hume ve Berkeley'e doğru gittiler. Genellikle deneyimi "arıttığını" sanan Avenarius, gerçekte yalnızca agnostisizmi Kantçılıktan arıtıyordu. Mach ve Avenarius'un, en gerici idealist okullardan birine, yani immanens filozofları denilen okula sımsıkı bağlı olan okulu, tümüyle, gittikçe daha açık bir biçimde idealizme doğru yol almaktadır.

Üçüncü olarak, Machizmin modern doğa bilimlerinin bir dalındaki bir okul ile olan tartışma götürmez bağıntısı akıldan çıkarılmamalıdır. Genel olarak doğa bilginlerinin büyük bir çoğunluğu, özel olarak sözkonusu dalın —fizik— uzmanlarının büyük çoğunluğu, şaşmaz bir biçimde, materyalizmden yanadırlar. Modern fizikçilerin bir azınlığı, son yılların büyük buluşlarının eski teoriler üzerindeki ağır karşı-darbelerinin etkisinde kalarak, bilgilerimizin göreliliğini açık bir biçimde ortaya çıkaran modern fizikteki bunalımın etkisinde kalarak, diyalektik konusundaki cahillikleri yüzünden, relativizmden hareketle idealizmin kucağına düştüler. Bugün itibar gören fiziksel idealizm, tıpkı yakın geçmişte moda olan fizyolojik idealizm kadar gerici bir tutkudur.

Dördüncü olarak, ampiriokritisizmin bilgi-teorik skolastiğinin gerisinde, felsefedeki tarafların mücadelesinin son tahlilde modern toplumdaki düşman sınıfların eğilim ve ideolojilerini yansıtan bir mücadele olduğunun gözden kaçırılmaması gerekir. En yeni felsefe, iki bin yıl öncesinin felsefesi kadar taraflıdır. Ukalâca, şarlatanca yaftalar altında ya da çapsız bir tarafsızlık ardında gizlenmiş olsa da, mücadele eden taraflar, aslında idealizm ile materyalizmdir. [Bu —ÇN] idealizm, fideizmin incelmiş, işlenmiş biçiminden başka bir şey değildir.

Fideizm, bütün gücünü korumakta, çok geniş bir örgütler sisteminden yararlanmaktadır, ve felsefi düşüncedeki en ufak bir yalpalamadan kendine pay çıkararak yığınlar üzerindeki etkinliğini hiç ara vermeden sürdürmektedir. Ampiriokritisizmin nesnel, sınıfsal rolü, tamamıyla, genelde materyalizme, ve özelde de tarihsel materyalizme karşı yürüttükleri savaşta fideistlere hizmet etmekten ibarettir.

1908

III

MATERYALİST TARİH ANLAYIŞININ ·SORUNLARI

"HALKIN DOSTLARI" KİMLERDİR VE SOSYAL-DEMOKRATLARA KARŞI NASIL MÜCADELE EDERLER?

("Ruskoye Bogatstvo" Dergisinde Yayınlanan ve Marksistleri Hedef Alan Yazılara Cevap)

BİRİNCİ KISIM*

"Ruskoye Bogatstvo"** dergisi sosyal-demokratlara karşı bir kampanya açtı. Geçen yıl 10. sayısında, bu derginin ileri gelenlerinden biri olan Bay N. Mihailovski, "sözümona Marksistlerimize ya da sosyal-demokratlara" karşı bir "polemik" yayınlanacağını haber veriyordu. Arkasından Bay S. Krivenko'nun "Bazı Aydınlarımızın Yalnızlığı Üzerine" (Sayı: 12), Bay N. Mihailovski'nin "Edebiyat ve Hayat" (Rusko-

* *Burada broşürden sadece "I. Bölüm" ve "Ek III" (tümü değil) basılmıştır. "III. Bölüm" (tümü değil) eldeki baskının I. Cildinde (s. 251-320) [İnter Yayınları, s. 375–441] basılmıştır. Eserin bütünü, Bütün Eserler C. I'de mevcuttur. —Alm. Red. [Ayrıca Türkçesi için bkz.: "'Halkın Dostları' Kimlerdir ve Sosyal-Demokratlara Karşı Nasıl Mücadele Ederler" de de mevcuttur. —İnter Yayınları]*

** *"Rus Zenginliği" —Alm. Red.*

ye Bogatstvo, No: 1 ve 2, 1894) adlı yazıları yayınlandı. Ekonomik gerçeklerimiz üzerine, derginin, bizzat kendi görüşlerine gelince, bunlar, Bay S. Yujakov tarafından "Rusya'daki Ekonomik Gelişmenin Sorunları" adlı yazıda (No:10 ve 12) son derece eksiksiz bir biçimde açıklanmıştır. Genel olarak, dergilerinde, "halk"ın gerçek "dostları"nın* görüşlerini ve taktiklerini ortaya koyduklarını savunan bu baylar, sosyal-demokrasinin amansız düşmanlarıdırlar. Bu nedenle, bu "halkın dostları"nı, onların Marksizmi eleştirilerini, görüşlerini ve taktiklerini daha yakından inceleyelim.

Bay N. Mihailovski, özellikle, Marksizmin teorik ilkeleri üzerinde duruyor ve bu nedenle, materyalist tarih görüşünün özellikle tahlilini yapıyor. Bu öğretiye ayrılan son derece geniş Marksist literatürün içeriğini genel olarak özetledikten sonra, eleştirisine şu girişle başlıyor:

> "Her şeyden önce", diyor, "doğal olarak insanın aklına şu soru geliyor: Materyalist tarih görüşünü, Marx, hangi eserinde açıkladı? Marx *Kapital*'de, bütün ekonomik literatürün ve bununla ilgili olguların titiz araştırmasıyla, bilgelikle mantık gücünün birleştirilmesinin bir şaheserini sundu. Uzun bir süredir unutulmuş, ya da bugün hiç bilinmeyen ekonomi biliminin birçok teorisyenlerini bulup çıkardı. Fabrika müfettişlerinin iş raporlarında, ya da uzmanların çeşitli özel komisyonlarda sunmuş oldukları kanıtlarda bulunan en küçük ayrıntıları bile geçiştirmedi; kısacası, gerek kendi ekonomi teorilerini kanıtlamak, gerekse bunları örneklerle ortaya koymak için, bu zengin ve somut belgeleri değerlendirdi. 'Bütünüyle yeni' bir tarih süreci görüşünü ortaya koysaydı, insanlığın bütün geçmişini bu yeni görüşle açıklasa ve bugüne kadar var olan bütün tarih-felsefesi teorilerini gözden geçirmiş olsaydı, hiç kuşkusuz bunu da aynı titizlikle yapardı: Gerçekten de, tarihsel gelişimin bilinen bütün teorilerini gözden geçirmiş, eleştirel bir tahlilini yapmış ve dünya tarihiyle ilgili birçok olguyu enine boyuna değerlendirmiştir. Marksist literatürde, Darwin'le sık sık bu kadar yapılan karşılaştırma, ancak bu görüşü daha da doğrular. Darwin'in bütün çalışması ortaya ne koymuştur? Olgusal malzemeden oluşan bir dağı [*Metinde:* Montblanc—ÇN] süsleyen bazı birbirine yakından bağlı genelleştirici

* *Narodnikler geçen yüzyılın doksanlı yıllarında legal yazında kendilerine "Halkın Dostları" diyorlardı. —Alm. Red.*

düşünceleri. Fakat Marx'ın buna uygun düşen çalışması nerededir? Böyle bir çalışma yoktur. Aynı zamanda, Marx'ın böyle bir çalışması olmadığı gibi, son derece yaygın, son derece zengin bütün Marksist literatürde de böyle bir çalışmaya rastlanmamaktadır."

Bütün giriş, kamuoyunun "Kapital"i ve Marx'ı ne kadar az anladığını kavramamızı sağlaması açısından oldukça karakteristiktir. Öğretisini ortaya koyuşundaki son derece etkin inandırıcılığın altında ezilen insanlar, Marx'ın önünde yerlere kadar eğiliyor ve onu göklere çıkartıyorlar ve aynı zamanda, onun öğretisinin temel içeriğini gözden kaçırıyor, sanki hiçbir şey yokmuş gibi, "sübjektif toplumbilim"in o eski türkülerini söylemeyi sürdürüyorlar. Bu konuda, insanın, Kautsky'nin Marx'ın ekonomik öğretisi üzerine yazmış olduğu kitabının başına koymak üzere seçtiği, tam da yerindeki şu alıntıyı hatırlamaması elinden gelmez:

Kim övmez Klopstock'u?
Ama herkes onu okur mu? —Hayır.
Biz daha az övülmek
*Ama daha çok okunmak isterdik!**

İşte tıpkı böyle! Bay Mihailovski'nin, Marx'ı daha az övmesi ve onu daha çok okuması, ya da en iyisi, okuduğu üzerinde daha derin düşünmesi gerekir.

"Marx bize 'Kapital'de, bilgelikle mantık gücünün birleştirilmesinin bir şaheserini sundu" diyor Bay Mihailovski. Bir Marksistin de belirttiği gibi, içerikten yoksun parlak lâflarla doldurulmuş bir örnek veriyor. Bu gözlem de bütünüyle haklı bir gözlemdir. Gerçekten de, Marx'ın bu mantık gücü kendini nasıl ortaya koydu? Hangi sonuçları doğurdu? Bay Mihailovski'nin yukarıda aktarılan girişini okurken, insan sanabilir ki, bu güç, bütünüyle, terimin en dar anlamıyla, "ekonomik teoriler" üzerinde yoğunlaşmıştır — bundan öte bir şey değil. Aynı zamanda, Bay Mihailovski, Marx'ın kendi mantık gücünü ortaya koyduğu alanın dar sınırlarını daha kuvvetlice vurgulamak için, "en

* *Lessing'den iğneleme.—Alm. Red.*

küçük ayrıntılar", "titizce araştırma", "kimsenin tanımadığı teorisyenler" vb. üzerinde önemle durmaktadır. Bu girişi okumak, insana sanki Marx, bu teorilerin inşa yöntemlerine özünde yeni veya belirtmeye değer önemli hiçbir şey katmamış, ekonomi biliminin sınırlarını, bunları genişletmeden, bizzat bilimin "bütünüyle yeni" bir kavramını getirmeden, kendisinden önceki iktisatçıların bıraktıkları yerde bırakmış gibi bir izlenim verebilir. Oysa "Kapital"ı okumuş olan herkes, bunun kesinlikle yanlış olduğunu bilir. Bu konuda, Bay Mihailovski'nin, onaltı yıl önce sıradan bir burjuva yazarı olan Bay Y. Yukovski'yle tartışırken, Marx hakkında neler yazdığı hatırlanmadan geçilemez. Belki zaman farklıydı, belki duygular daha tazeydi; ne olursa olsun, Bay Mihailovski'nin makalesinin gerek tonu, gerekse içeriği bütünüyle farklıydı.

"Marx 'Kapital'inden söz ederken, ... 'bu eserin nihai amacı modern toplumun ekonomik hareket yasasını gözler önüne sermektir' diyor ve programına sıkı sıkıya bağlı kalıyordu", Bay Mihailovski 1877'de böyle diyordu. Eleştirmenin de kabul ettiği gibi sıkı sıkıya bağlı kalınan bu programı daha yakından inceleyelim. Bu program, "modern toplumun ekonomik hareket yasasını gözler önüne sermekte"dir.

Bu formülasyonun kendisi karşımıza, açıklama gerektiren birçok soru çıkarıyor. Kendisinden önce gelen bütün iktisatçılar sadece toplumdan söz ettikleri halde, Marx, neden "modern toplum"dan söz etmektedir? Modern sözcüğünü hangi anlamda kullanmaktadır? Hangi ayırdedici nitelikler temelinde bu modern topluma özel bir yer vermektedir? Ve dahası, "toplumun ekonomik hareket yasası"yla ne kastediliyor? İktisatçıların —ve bu arada belirtelim ki, bu "Ruskoye Bogatstvo"nun dahil olduğu ortamın yazarlarının ve iktisatçılarının gözde fikirlerinden biridir—, yalnızca değerlerin üretiminin sırf ekonomik yasalara bağlı olduğunu, oysa dağılımın politikaya, hükümetin, aydınların vb. toplum üzerinde yaptığı etkinin niteliğine bağlı olduğunu ilan ettiklerini duymaya alışmışızdır. Öyleyse Marx, toplumun ekonomik

hareket yasasından, hatta bu yasaya bir doğa yasası —Naturgesetz— diye değinirken, hangi anlamda söz ediyor? Bizdeki birçok toplumbilimci, toplumsal olguların, doğal tarihten kaynaklanan olgulardan özellikle farklı olduklarını, bu nedenle de, birincilerin araştırılmasının özellikle ayrı bir "sübjektif toplumbilim yöntemi" gerektirdiğini ortaya koymak için, sayfalar dolusu bir takım şeyler karalarken, bunu nasıl kavramalıyız?

Bütün bu karmaşık sorular doğal ve zorunlu olarak ortaya çıkarlar ve hiç kuşkusuz, "Kapital"den söz ederken, yalnız karacahiller bunlardan kaçınabilir. Bu soruları açıklığa kavuşturmak için, önce "Kapital"in aynı önsöz'ündeki bir kaç satır aşağıda bulunan diğer bir pasajı daha aktaracağız:

> "... benim görüş açım[dan]" diyor Marx, "toplumun ekonomik biçimlenmesinin evrimine, doğanın ve onun tarihinin bir süreci olarak bakılır."

İleri sürüldüğü gibi, "Kapital"in sıkı bir tutarlılık ve eşine az rastlanır bir mantık gücüyle sürdürülen temel düşüncesinin burada yattığını ortaya koymak için, Önsöz'deki, yukarıda aktarılan bu iki kısmı karşılaştırmak yeterli olacaktır. Önce bütün bunlara ilişkin iki durumu belirtelim: Marx, "toplumun ekonomik biçimlenişi"nden, yalnız kapitalist biçimlenişinden söz etmekte, yani bu biçimlenişin gelişme yasasını araştırdığını —bundan başka hiç bir şeyi değil— söylemektedir. Birincisi bu. İkinci olarak, vardığı sonuçları çıkarırken Marx'ın kullandığı yöntemleri belirtelim: Biraz önce, Bay Mihailovski'den de duyduğumuz gibi, bu yöntemler, "ilgili gerçeklerin titizce araştırılmasından" oluşur.

Şimdi de, o bizim sübjektif filozoflarımızın, o kadar ustalıkla kaçınmaya çalıştıkları "Kapital"in temel düşüncesini inceleyelim. Toplumun ekonomik biçimlenişi kavramı neye dayanır? Ve bu biçimlenişin gelişmesine, hangi anlamda doğal tarihin bir süreci olarak bakılabilir ve bakılmalıdır? Şimdi karşımıza çıkan sorular bunlardır. Eski (Rusya için eski değil) iktisatçılar ve toplumbilimciler açısından, toplumun ekonomik biçimleniş kavramının bütünüyle gereksiz olduğunu daha

önce belirtmiştim: Bu düşünürler, genel olarak toplumdan söz ederler, Spencercilerle genel olarak toplumun karakteri, amacı ve özü vb. üzerine tartışırlar. Kendi görüşleriyle, bu sübjektif toplumbilimciler şu tezlere dayanmaktadırlar: Toplumun amacı, bütün üyelerine yararlı olmaktır. Bu nedenle adalet kesinlikle belli bir örgütlenme gerektirir ve bu ideal örgütlenmeyle uyuşmayan bir sistem ("Toplumbilimin belli bir ütopyadan hareket etmesi gerekir". Sübjektif yöntemin yazarlarından birisi olan Bay Mihailovski'ye ait olan bu sözler bu yazarların yöntemlerinin özünü açıkça ortaya koymaktadır) anormaldir ve böyle bir sistemin bir yana bırakılması gerekir.

Örneğin Bay Mihailovski şunu ileri sürüyor:

> "Toplumbilimin esas görevi, insan doğasının şu ya da bu ihtiyacının karşılandığı toplumsal koşulları belirlemektir."

Gördüğünüz gibi, bu toplumbilimci, yalnızca insan doğasına uygun düşen bir toplumla ilgilenmekte, bunun yanında çoğunluğun azınlık tarafından köleleştirilmesi gibi "insan doğası"yla son derece uyumsuz bir olgu temeline dayanan toplum biçimleriyle ilgilenmemektedir. Ayrıca görüyorsunuz ki, bu toplumbilimcinin bakış açısından, toplumun gelişmesine, doğal tarihin bir süreci olarak bakmak söz konusu olamaz. Aynı Bay Mihailovski şöyle düşünüyor: ("Bir şeyi istenen ya da istenmeyen olarak kabul ettikten sonra, toplumbilimci, istenenin gerçekleştirilebileceği, ya da istenmeyenin bir yana bırakılabileceği" —"şu ya da bu ideallerin gerçekleştirilebileceği"— koşulları bulmalıdır.) Üstelik: Gelişmeden bile söz edilemez, ancak, "istenen"in dışına çıkan çeşitli sapmalardan, tarihte bir sonuç olarak ortaya çıkmış olan... İnsanların yeterince zeki olmamalarının, insan doğasının ne istediğini gerektiği gibi anlayamamalarının, böyle mantıksal bir sistemin gerçekleştirilmesinin koşullarını bulamamalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan "kusurlar"dan söz edilebilir. Marx'ın toplumsal-ekonomik biçimlenmelerin gelişmesinin doğal tarihin bir süreci olduğu konusundaki temel düşüncesinin, toplumbilimin adına sahip çıkan bu çocukça ahlak anlayışını temelinden yıktığı açıktır. Marx, bu temel dü-

şünceyi nasıl oluşturmuştur? Ekonomik alanı, toplumsal hayatın çeşitli alanlarından ayırarak, "üretim ilişkilerini" temel, en önemli, öteki bütün ilişkileri belirleyen ilişkiler olarak kabul edip ötekilerden ayırarak. Bizzat Marx, bu soru üzerine kendi düşünme yolunu şöyle açıklamıştır:

"Kafamda biriken kuşkuları gidermek için yaptığım ilk çalışma, Hegel'in Hukuk Felsefesi'ni eleştirel bir gözle yeniden incelemek oldu... Araştırmalarım, hukuksal ilişkilerin —Devlet biçimlerinde olduğu gibi— ne kendi kendilerine, ne de insan zihninin sözde genel evrimiyle anlaşılacağı, tam tersine, bu ilişkilerin, Hegel'in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerinin örneğine uyarak 'burjuva toplum' adı altında topladığı maddi varlık koşullarında köklerini buldukları ve burjuva toplum anatomisinin de, politik-ekonominin içerisinde aranması gerektiği sonucuna vardım... Vardığım sonuç" (—bunu inceleyerek—)... "kısaca şöyle formüle edilebilir: Hayatlarının toplumsal üretiminde, insanlar, belli ilişkilere... maddi üretim güçlerinin gelişmesinde belli bir aşamaya denk düşen üretim ilişkileri içerisine girerler. Bu üretim ilişkilerinin hepsi, toplumun ekonomik yapısını, bir hukuksal ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği ve belli toplumsal bilinç biçimlerine denk düşen somut bir temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim biçimi genel olarak toplumsal, siyasal ve düşünsel hayat süreçlerini koşullandırır. İnsanların varlıklarını belirleyen bilinçleri değil, *tersine*, onların bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıklarıdır. Gelişimlerinin belirli bir aşamasında, toplumun maddi üretim güçleri, o zamana kadar içerisinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkileriyle, ya da bu ilişkilerin hukuksal ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkileriyle çelişkili bir duruma düşerler. Bu ilişkiler, üretim güçlerinin gelişmesinin biçimleri olmaktan çıkıp, onların ayak bağı durumuna gelirler. O zaman, toplumsal bir devrim dönemi (çağı) başlar. Ekonomik temeldeki değişme, koskoca üst yapının bütününü yavaş ya da hızlı bir biçimde altüst eder. Böyle altüst oluşların incelenmesinde, her zaman, ekonomik üretim koşullarının maddi altüst oluşuyla —ki bu bilimsel açıdan kesinlikle saptanabilir— hukuksal, siyasal, dinsel, sanat ve felsefeyle ilgili biçimleri, sonuç olarak, insanların, bu çatışmanın bilincine vardıkları, onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik biçimleri ayırmak gerekir. Nasıl, bir kimse onun kendisi için taşıdığı düşünceye dayanılarak yargılanamazsa, böyle bir altüst oluş dönemi de onun kendi kendini değerlendirmesine dayanılarak yargılanamaz; tam tersine, bu

değerlendirmeyi maddi hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir... Geniş çizgileriyle, Asya, antik, feodal ve modern burjuva [kapitalist] üretim biçimleri, toplumsal ekonomik biçimlenişin ileriye doğru gelişen dönemleri olarak nitelendirilebilirler".*

Toplumbilimdeki bu materyalizm görüşünün kullanılması aslında dahice bir görüştü. Doğal olarak, ***şimdilik*** ancak bir varsayımdı, fakat tarihsel ve toplumsal sorunlara kesin olarak bilimsel bir yaklaşım olanağını ilk defa yaratan bir varsayımdı. O zamana kadar, üretim ilişkileri gibi en basit temel ilişkilere nasıl eğilineceğini bilemeyen toplumbilimciler, doğrudan doğruya siyasal ve hukuksal biçimlerin araştırılmasına, incelenmesine girişmişler, bu biçimlerin söz konusu edildiği dönemde, insanlığın bazı düşüncelerinden doğduğu gerçeğiyle karşılaşmışlar —ki bundan öteye geçememişlerdir—, toplumsal ilişkiler, insanlar tarafından bilinçli olarak kurulmuş gibi görülüyordu. Toplumsal Sözleşme düşüncesinde (bunun izleri bütün ütopik sosyalizmin sistemlerinde son derece belirgindir) eksiksiz olarak açıklanan bu sonuç bütün tarihsel gözlemlerle tam bir çelişki içerisindeydi. Bugüne kadar toplumun üyeleri, hiçbir zaman, içerisinde yaşadıkları toplumsal ilişkilerin bütününü kesin, bütün olarak belirli temel bir ilkeden kaynaklanan bir şey olarak düşünmemişlerdir; tam tersine kitleler kendilerini bu ilişkilere bilinçsiz olarak uydurur ve özel tarihsel toplumsal ilişkiler olarak onları o kadar az kavramışlardır ki, örneğin, insanlığın yüzyıllar boyunca içerisinde yaşadığı değişim ilişkilerinin bir açıklaması ancak son dönemlerde bulunabilmiştir. Materyalizm, tahlili daha da derinleştirerek onu insanın toplumsal düşüncelerinin kaynağına götürerek bu çelişkiyi ortadan kaldırdı; onun, düşüncelerin akışının, şeylerin akışına bağlı olduğu konusundaki vardığı sonuç, bilimsel psikolojiyle bağdaşan tek sonuçtur. Ayrıca ve başka bir açıdan, bu varsayım ilk defa toplumbilimi bilim düzeyine getirdi. Şimdiye kadar toplumbilimciler toplumsal olguların karmaşık ağında, önemli olanla önemli olmayanı ayırmada güçlük çekmişler (toplumbilimdeki sübjektivizmin kökü bu-

* *K. Marx "Politik Ekonominin Eleştirisi", 1935, s. 4.* ***—Alm. Red.***

radadır) ve böyle bir ayırımın için herhangi bir nesnel ölçüt bulamamışlardır. Materyalizm, "üretim ilişkilerini" toplumun yapısı olarak ayırmış, öznelcilerin toplumbilime uygulanabilirliğini kabul etmedikleri genel bilimsel tekrarlanma ölçütünün bu ilişkilere uygulanmasını olanaklı kılmış, kesin olarak nesnel bir ölçüt sağlamıştır. Onlar ideolojik toplumsal ilişkilerle (yani, oluşmadan önce insanın bilincinden geçen ilişkilerle —hiç kuşkusuz, başka ilişkilerin değil, her zaman toplumsal ilişkilerin bilincine varmayı kastediyoruz—) yetindikleri sürece, çeşitli ülkelerin toplumsal olgularındaki tekrarlanmayı ve düzenliliği kavrayamıyorlardı. Onların bilimleri, olsa olsa bu olguların ancak bir tanımı, hammaddelerin biriktirilmesi olarak kalıyordu. Maddi toplumsal ilişkilerin tahlili (yani insan bilincinden geçmeden biçimlenen ilişkilerin tahlili: İnsanlar, ürünleri değişirlerken, burada bir toplumsal üretim ilişkisi olduğunun bile bilincine varmadan, üretim ilişkileri içerisine girerler) öyleyse, maddi toplumsal ilişkilerin tahlili, tekrarlanmanın ve düzenliliğin kavranmasını çeşitli ülkelerdeki sistemlerin şu biricik temel kavramda genelleştirilmesini olanaklı kıldı: "Toplumsal biçimlenme". Toplumsal olguların açıklanmasından (ve bunların bir ideal açısından değerlendirilmelerinden), örneğin bir kapitalist ülkeyi ötekinden ayıran şeyi bir kenara atan ve hepsi için ortak olanı inceleyen, kesin olarak bilimsel tahlillerinin, geliştirilmesini sağlayan şey, yalnızca bu genelleme oldu.

Üçüncüsü ve sonuncusu, bu varsayımın, "bilimsel" bir toplumbiliminini, ilk defa olanaklı kılmasının bir başka nedeni de, yalnızca toplumsal ilişkilerin üretim ilişkilerine ve bu ilişkilerin de üretim güçlerinin düzeyine indirgenmesinin, toplum biçimlerindeki gelişimin, doğa tarihinin bir süreci olduğu görüşüne tutarlı bir temel sağlamış olmasıdır. Böyle bir görüş olmadan, hiçbir toplumbiliminin var olamayacağını söylemeye gerek yoktur (Örneğin, öznelciler, tarihsel olguların yasalara uyduğunu kabul etmelerine karşın, bu olguların evrimine, doğa tarihinin bir süreci olarak bakmıyorlar, çünkü insanların toplumsal düşünceleri ve amaçları karşısında birdenbire duraklıyor ve bunları maddi toplumsal ilişkilere indirgeyemiyorlardı).

Oysa, bu varsayımı, 1840'tan sonra farketmiş olan Marx, bunun arkasından olguların (nota bene —buna dikkat edin) somut araştırmasına başladı. Toplumsal ekonomik biçimlenişlerden biri —meta ekonomisi sistemini— ele aldı ve (en azından 25 yıl incelediği) zengin verilerin bütününe dayanarak bu biçimlenişin işleyişini ve gelişmesini yönlendiren yasaların en ayrıntılı bir tahlilini yaptı. Bu tahlil, ancak toplumun bireyleri arasındaki üretim ilişkilerini kapsar: Bir açıklamada bulunmak için bu üretim ilişkileri alanının dışında kalan etkenlere hiç de başvurmaksızın, Marx, toplumsal ekonominin meta örgütlenmesinin nasıl geliştiğinin; bunun kapitalist ekonomiye nasıl dönüştüğünün ve uzlaşmaz sınıfları (üretim ilişkilerinin sınırları içerisinde uzlaşmaz) burjuvazi ve proletaryayı nasıl yarattığının; toplumsal emeğin üretkenliğini nasıl artırdığının ve böylece *bizzat* bu kapitalist örgütlenmenin temelleriyle uzlaşmaz bir biçimde çelişkili bir duruma gelen bir unsuru oluşturduğunun kavranmasını olanaklı kıldı.

İşte "Kapital"in "iskeleti" budur. Fakat bütün sorun, Marx'ın bu iskeletle yetinmemesi, sözcüğün alışılmış anlamıyla "ekonomi teorisi"yle yetinmemesi; ele alınan toplumsal biçimlenişi yapısını ve gelişmesini "yalnızca" üretim ilişkileriyle "açıklarken", gene her yerde ve sürekli olarak, bu üretim ilişkilerine denk düşen üst yapıyı titizce incelemesi ve iskelete kan ve can vermesidir. "Kapital"in böylesine önemli bir başarı kazanmasının nedeni, bir "Alman iktisatçısı"nın yazdığı bu kitabın, okura, bütün kapitalist toplumsal biçimlenişi, yaşayan bir şey gibi —günlük yönleriyle— üretim ilişkilerinin yapısında var olan uzlaşmaz sınıf çelişkisinin gerçek toplumsal belirtileriyle kapitalist sınıfın yönetimini ayakta tutan siyasal burjuva üst yapısıyla, burjuva özgürlük, eşitlik vb., düşünceleriyle, burjuva aile ilişkileriyle göstermiş olmasıdır. Şimdi Darwin'le karşılaştırmanın bütünüyle doğru olduğu şöyle açıklığa kavuşacaktır: "Kapital", "gerçek ve zengin bir olgular dağını içeren, birbirileriyle yakından ve karşılıklı ilişki içerisinde bulunan bazı genel düşünceler"den başka bir şey değildir. Herhangi bir kimse, "Kapital"i okumuş ve bu genel düşünceleri gözardı etmenin bir yöntemini bulmuşsa, bu daha önce görmüş olduğumuz gibi, bu düşün-

celere, önsöz'de bile değinmiş olan Marx'ın kusuru değildir. Hepsi bu kadar değil; böyle bir karşılaştırma yalnızca dış görünüş açısından değil (ki bu yön bilinemeyen bazı nedenlerle, Bay Mihailovski'yi özellikle ilgilendirmektedir) içerik yönünden de doğrudur. Nasıl Darwin, hayvan ve bitki türlerinin birbirleriyle ilişkisiz, rastlantısal, "Tanrı tarafından yaratılmış" ve değişmez olduğu görüşüne son verdiyse, türlerin değişebilirliği ve sürekliliğini yerleştirerek biyolojiyi ilk defa kesin olarak bilimsel bir temele oturttuysa; aynı biçimde Marx da, toplumun, yöneticilerin isteğiyle (ya da toplumun ve hükümetin isteğiyle aynı şeydir) her türlü değişikliği sağlayan, gelişigüzel doğan ve gelişen, mekanik bir bireyler bütünü olduğu görüşüne son verdi, belirli üretim ilişkilerinin bütünü olarak, toplumun ekonomik biçimlenmesi kavramını tahlil ederek, bu biçimlenişlerin doğa tarihinin bir süreci olduğu gerçeğini de tesbit ederek, toplumbilimini ilk defa bilimsel bir temele oturttu.

Bugün —"Kapital"ın yayınlanışından bu yana— materyalist tarih görüşü artık bir varsayım değil, bilimsel olarak ispatlanmış bir öğretidir. Bir toplumun biçimlenişinin —toplum biçimlenişi, bir ülkenin, halkın ya da hatta sınıfın vb. hayat biçimi değil— evriminin ve işleyişinin bilimsel bir açıklamasını yapmak için girişilen bir başka çabayla, "ilgili olgular"a materyalizmin getirdiği kadar bir düzen getirebilecek, yani onun gibi belirli bir biçimlenişin kesin olarak bilimsel açıklamasını yaparken, onu somut bir görünüm olarak sunabilecek bir başka çabayla karşılaşıncaya kadar, o zamana kadar materyalist tarih görüşü, toplumsal bilimle eş anlama gelecektir. Materyalizm Bay Mihailovski'nin düşündüğü gibi, "özünde bilimsel bir tarih görüşü" değil, tersine tek bilimsel tarih görüşüdür.

Ve şimdi, "Kapital"i okuyup da bunda hiçbir materyalizm bulamayan insanların var olması gerçeğinden daha komik bir şey düşünebilir misiniz! Bay Mihailovski içten bir şaşkınlıkla soruyor: Nerede bu materyalizm?

Mihailovski, "Komünist Manifesto"yu okudu ve Komünist Mani-

festo'nun modern sistemlerle ilgili olarak verdiği, —hukuk, politika, aile, din ve felsefe konusunda— açıklamanın materyalist bir açıklama olduğunu; hatta sosyalist ve komünist teorilerin eleştirisinin bile, bunların köklerini şu ya da bu üretim ilişkilerinde aradığını ve bulduğunu, kavrayamadı.

"Felsefenin Sefaleti"ni okudu ve Proudhon sosyolojisinin burada materyalist açıdan tahlil edildiğini; çeşitli tarihsel sorunlar için Proudhon'un getirdiği çözümün eleştirisinin, materyalist ilkelere dayandığını ve sorunları çözüme kavuşturmak için bu verilerin nerede aranması gerektiği konusunda, yazarın bizzat kendisinin olan bütün açıklamaların, üretim ilişkileri konusunda açıklamalarıyla aynı olduğunu kavrayamadı.

"Kapital"i okudu ve önünde, toplumun *bir* —en karmaşık— biçimlenişinin bilimsel, materyalist tahlilinin bir örneğinin herkes tarafından kabul edilen ve hiç kimsenin vermediği bir örneğinin durduğunu kavrayamadı. Şimdi de oturmuş, o güçlü kafasını şu derin sorun için yorup duruyor: "Marx, eserlerinin hangisinde, materyalist tarih görüşünü açıklamıştır?"

Marx'ı bilen herhangi bir kimse bu soruya, başka bir soruyla şöyle cevap verecektir: Marx, eserlerinin hangisinde materyalist tarih görüşünü açıklamamıştır? Fakat Bay Mihailovski, Marx'ın materyalist araştırmalarını, belki de bunlar ancak Kareyev gibileri tarafından "Ekonomik Materyalizm" adı altında, felsefe tarihi konusundaki sıradan bir eserde sınıflandırdıkları ve gereken biçimde listeleri tutulduğu zaman öğrenecektir.

Fakat en komik olan şey, Bay Mihailovski'nin, Marx'ı "tarihsel süreçle ilgili bilinen bütün teorileri incelememiş (tıpkı böyle!)" olmakla suçlamasıdır. Gerçekten de son derece eğlendirici. Bu teorilerin onda-dokuzu neden oluşuyordu? Toplum nedir? İlerleme nedir vb. konusunda bütünüyle önsel (a priori) dogmatik, soyut sözlerden oluşmuştur. (Bile bile, Bay Mihailovski'nin yüreği ve kafasıyla çok beğendiği

örnekleri ele alıyorum.) Fakat bu durumda, bu teorilerin salt var olduklarından dolayı hiçbir değerleri yoktur; temel yöntemlerinden dolayı, tam ve umutsuz metafizik içeriklerinden dolayı yararsızdırlar. Çünkü, toplum nedir, ilerleme nedir, diye sorarak başlamak, işe sonundan başlamak demektir. Tek bir toplumsal biçimlenişi özellikle incelemediyseniz, bu kavramı bile yerli yerine oturtamadıysanız, olgulara ilişkin ciddi bir araştırmaya, şu ya da bu türden toplumsal ilişkilerin nesnel bir tahliline bile ulaşamadıysanız, genelde, toplum ve ilerleme görüşüne nereden varacaksınız? Bu, her bilimin, onunla başlayan metafiziğin en açık bir belirtisidir. İnsanlar gerçekleri incelemeye nasıl başlayacaklarını bilemedikleri sürece, her zaman, önsel, genel teoriler bulmuşlardır, bunlar da hep kısır kalmıştır. Kimyasal süreçlerin somut olarak tahlilini hâlâ yapamayan metafizikçi — kimyager, bir güç olarak kimyasal bileşim konusunda bir teori uydurur. Metafizikçi-biyolog, hayatın niteliği ve gücünden söz eder. Metafizikçi-psikolog ruhun niteliği konusunda tartışır. Burada, saçma olan, yöntemin bizzat kendisidir. Özellikle ruhsal süreçlere tek tek açıklama getirmeden ruh konusunda tartışamazsınız: Burada ilerlemenin, ruhun niteliği konusundaki genel teorilerinden ve felsefeyle ilgili yapılardan vazgeçilmesinden çeşitli ruhsal süreçlerle ilgili olguların incelenmesinin bilimsel bir temele oturtulabilmesinden kaynaklanması gerekir. Bu nedenle Bay Mihailovski'nin suçlaması, bütün hayatını (yalnızca bir ruhsal olguyu, hatta en kolayını bile nasıl açıklayabileceğini bilemeden) ruhun niteliği konusunda "araştırmalar" yazarak geçinen, sonra da bilimsel bir psikoloğu ruh konusundaki bilinen bütün teorileri incelenmemiş olmakla suçlayan metafizikçi psikoloğun suçlamasıyla aynıdır. Bilimsel psikolog, felsefeyle ilgili ruh teorilerini bırakmış ve ruhsal olguların —sinirsel süreçlerin— maddi dayanağının doğrudan doğruya incelemesine başlamış, örneğin şu ya da bu psikolojik sürecin tahlilini yapmıştır. Bizim metafizikçi-psikoloğumuz da bunu okumakta ve göklere çıkarmaktadır: Süreçlerin açıklanışının ve olguların incelenmesinin tam olduğunu, ama hâlâ tatmin etmediğini kabul ediyor. Çevresindekilerin, bu bilim adamının ortaya çıkardığı bu bütünüyle yeni psikoloji kavra-

mından, bu özel bilimsel psikoloji yönteminden söz ettiklerini duyduğu zaman, heyecanla "afedersiniz" diye bağırır. Filozof, "afedersiniz" diye kızgınlıkla bağırır, "hangi eserde" bu yöntem açıklanmıştır? Bir bakın, bu eser, "yalnızca olguları" içermektedir. Bu eserde, "felsefeyle ilgili bilinen bütün ruh teorilerinin" tahliliyle ilgili bir iz bile yoktur. Bu eserin bizim uğraşı alanımızla hiçbir ilgisi yoktur.!"

Aynı biçimde doğal olarak, "Kapital" hiç de, toplumun niteliği üzerine önsel (a priori) tartışmaların kısırlığını kavrayamayan ve bu yöntemler sorununun araştırılmasına ve açıklığa kavuşturulmasına katkıda bulunacak yerde, yalnızca, "toplum" kavramına, ya İngiliz esnafının burjuva düşüncelerini ya da bir Rus demokratının küçük-burjuva sosyalist ideallerini kurnaz bir biçimde sokmaya yaradığını —bunun ötesinde hiçbir şeye yaramadığını— kavrayamayan bir metafizikçi Sosyoloğun uğraşı alanlarına cevap veren bir eser değildir. Bu nedenle, olsa olsa içerisinde yaşadıkları dönemin toplumsal düşünceleriyle ilişkilerinin bir belirtisi olan, bir insanın bir kaç tane ama gerçek (ve "insan doğasıyla uyum içerisinde" olan değil) toplumsal ilişkiyi kavramayı birazcık bilen, ama geliştiremeyen bütün tarih felsefesi teorileri sabun köpüğü gibi oluşurlar ve sönüp giderler. Bu bakımdan, Marx'ın atmış olduğu dev bir adım, genelde toplum ve ilerleme konusundaki tartışmaları bir yana bırakması, belli *bir* toplumun —kapitalist toplum ve onun gelişmesi—- belli *bir* gelişmenin "bilimsel" olarak tahlilini yapmış olmasıdır. Bay Mihailovski, onu, sondan değil baştan başlamakla, nihai sonuçlarla değil olguların tahliliyle, bu toplumsal ilişkilerin genel olarak nitelikleri konusunda genel teorilerle değil ve özel, tarihsel olarak belirli, toplumsal ilişkilerin bir incelemesiyle başlamış olmakla suçlamaktadır! ve şöyle sormaktadır: "Öyleyse o uygun olan eser nerede?" Demek öyle sivri zekâlı sübjektif sosyolog!!

Bizim sübjektif filozofumuz, materyalizmin doğruluğunun nerede, hangi eserde ispatlandığı konusunda yalnızca bir şaşkınlıkla yetinmiş olsaydı, işler bu kadar cansıkıcı olmayacaktı. Fakat materyalist tarih anlayışının ispatlanmasını bir yana bırakalım, açıklamasını bile

hiçbir yerde bulamamış olmasına karşın (ya da belki gerçekten bulamadığı için), bu öğretiye, şimdiye kadar ileri sürmediği iddialar getirmektedir. Blos'tan, Marx'ın bütünüyle yeni bir tarih "anlayışı" ilân ettiği anlamında bir kısım aktarıyor ve hemen bu teorinin "insanlığa kendi geçmişini açıklamış" olmak, "insanlığın bütün (tıpkı böyle!!?) geçmişini" açıklamış olmak vb. iddiasında bulunduğunu bildiriyor. Ama bütün bunlar son derece yanlıştır! Söz konusu teori, yalnızca kapitalist toplumsal örgütlenmeyi açıklamak —başkasını değil— iddiasındadır. Materyalizmin *bir* toplumsal biçimlenişin tahliline ve açıklanmasına uygulanması, bu kadar parlak sonuçlar getirdiyse, tarihteki materyalizmin daha şimdiden, yalnız bir varsayım olmaktan çıkmış olması ve bilimsel olarak denenmiş bir teori durumuna gelmesi son derece doğaldır. Böyle bir yöntemin gerekliliğinin, bunlar özel olgusal araştırmalara ve ayrıntılı tahlillere konu edilmemiş olmalarına karşın, öteki toplumsal biçimlere kadar yayılması —tıpkı pek çok sayıda olgularla ilgili olarak ispatlanmış olan dönüşümcülük düşüncesinin, bazı hayvan ve bitki türleri için dönüşüm olgusunu kesin olarak saptamak henüz olanaklı olmamışsa da, bütün biyoloji alanına yayılmış olması gibi— son derece doğaldır. Nasıl ki, dönüşümcülük, türlerin, hiç de "bütün" oluşum tarihini açıklamak iddiasında değil de, tersine, yalnızca bu açıklamanın yöntemlerini bilimsel bir temele oturtmak iddiasındaysa, tarihteki materyalizm de, hiçbir zaman herşeyi açıklamak iddiasında bulunmamış, ancak tarihi açıklamanın, Marx'ın deyimiyle ("Kapital"), "tek bilimsel" yöntemini ispatlamak iddiasında bulunmuştur. Buna göre, önce, tarihteki materyalizme, "herşeyi açıklama", "bütün tarihsel kilitlere anahtar" bulmak gibi saçma iddialarını (kuşkusuz, Marx, Mihailovski'nin yazıları konusundaki "Mektup"unda bu iddiaları derhal ve son derece sert bir dille çürütmüştür) ileri sürerek, Marx'ı yanlış tanıtırken, arkasından da bizzat kendisinin uydurduğu bu iddialar karşısında yüzünü buruşturan ve son olarak Engels'in —materyalistlerin anladığı bir biçimde, politik ekonominin "yaratılmasının hâlâ zorunlu olduğu" ve "bugüne kadar sahip olduğumuz ekonomi biliminin hemen hemen bütünüyle" kapitalist toplumun tarihi tarafından

"sınırlandırıldığı" konusundaki— görüşlerini doğru bir biçimde aktararak —doğru bir biçimde, çünkü bu durumuyla bir yorum değil, bir aktarma yapılmıştır— "bu sözlerin ekonomik materyalizmin etki alanını önemli ölçüde sınırladığı" sonucuna varan, Bay Mihailovski'nin kullandığı yöntemlerin ne ölçüde ustaca, güvenilir ve uygun olduğu değerlendirilebilir. Bu gibi hilelerin farkedilmeden kalacağına güvenmesi için insanın, ne kadar aptal, ya da ne kadar kibirli olması gerekir! Önce Marx'ı yanlış tanıtıyor, arkasından da kendi uydurduğu bir sürü yalana kaşlarını çatıyor, sonra da belirli düşünceleri doğru olarak aktarıyor. Şimdi de, bunların, ekonomik materyalizmin etki alanını daralttığını ileri sürmek saygısızlığında bulunuyor!. Bay Mihailovski'nin bu oyununun türü ve niteliği şu aşağıdaki örnekten anlaşılabilir: "Marx bunların doğruluğunu" —yani ekonomik materyalizm teorisinin temellerinin doğruluğunu— "hiçbir yerde kanıtlamıyor" diyor Bay Mihailovski. Gerçi "Marx, Engels'le birlikte bir felsefe tarihi ve bir tarih felsefesiyle ilgili eser yazmayı tasarlamışlardır ve hatta (1845-1846'da) bir tane yazdıkları doğrudur. Ama bu hiçbir zaman yayınlanmamıştır. Engels şöyle diyor:

> "(Bu eserin) bitirilmiş bölümü, yalnızca, o dönemde ekonomi tarihi konusundaki bilgimizin henüz ne kadar eksik olduğunu ispatlayan materyalist tarih görüşünün bir açıklamasından ibarettir."*

Bay Mihailovski şu sonuca varıyor, "öyleyse, bilimsel sosyalizmin ve ekonomik materyalizmin temel ilkeleri bulunmuş ve sonra da, yazarlardan birinin kabul ettiği gibi, böyle bir çalışma için gereken bilgilerin henüz pek azına sahip oldukları bir zamanda "Manifesto"da açıklanmıştır."

Ne kadar da sevimli bir eleştiri biçimi değil mi? Engels, ekonomi "tarihi" konusundaki bilgilerinin yetersiz olduğunu ve bu nedenle felsefe tarihi konusundaki "genel" nitelikteki çalışmalarını yayınlamadıklarını söylüyor. Bay Mihailovski, onların bilgilerinin, "bilimsel sosya-

---

* *Bkz. K. Marx, Seçme Eserler, C. I. s. 422.* —***Alm. Red.***

lizmin temel ilkelerinin", yani, Manifesto'da zaten verilmiş olan, "burjuva" düzeninin bilimsel eleştirisinin yapılması gibi "bir çalışma için" yeterli olmadığı anlamına gelecek şekilde bunu tahrif ediyor. Şu iki şeyden biri: Ya Bay Mihailovski, bütün tarih felsefesini kavramak çabasıyla, burjuva düzenini bilimsel olarak ortaya koyma çabası arasındaki farkı kavrayamıyor, ya da Marx ve Engels'in, politik ekonominin bir eleştirisi için yeterli bilgiye sahip olmadıklarını sanıyor. Böyle bir durumda, Bay Mihailovski'nin, bu yetersizlik konusundaki görüşlerinden, düzeltme ve katkılarından, bizi haberdar etmemesi pek zalimce bir iştir. Marx'la Engels'in, felsefe tarihi konusundaki eserlerini yayınlamama ve bütün çabalarını belli bir toplumsal örgütlenmenin bilimsel tahlili konusunda yoğunlaştırma kararları, son derece ileri düzeydeki bir bilimsel dürüstlüğü gösterir. Marx'la Engels'in, bizzat kendilerinin de, bu konuyu işleyebilecek yeterli bilgiye sahip olmadıklarını kabul etmelerine karşın, Bay Mihailovski'nin, bu görüşlerini açıklamaları konusunda küçük bir eklemesiyle, bunu çarpıtma kararı, ne akıl ne de ahlâk anlayışıyla bağdaşan bir tartışma yöntemini gösterir.

Alın bir örnek daha:

> "Marx'ın ***alter ego'***su (ikinci kişiliği, en yakın dostu —ÇN.) Engels, ekonomik materyalizmin bir tarih teorisi olduğunu ispatlamak için daha fazla uğraşmıştır" diyor Bay Mihailovski, "Morgan'ın Çalışmalarının Işığında" (im Anschluß)*, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni gibi, özel tarihsel bir eser yazmıştır.

Bu "Anschluß" gerçekten dikkate değerdir. Amerikalı Morgan'ın kitabı Marx ile Engels'in ekonomik materyalizmin ilkelerini açıklamalarından yıllar sonra ve öğretiden bütünüyle bağımsız olarak yayınlandı. Daha sonra, Bay Mihailovski, "ekonomik materyalistler" bu kitaba "katıldılar" diye iddia ediyor; üstelik tarih-öncesi devirlerde sınıf mücadelesi olmadığından, maddi değerlerin üretimine ek olarak, emek üretkenliğini pek gelişmediği ilkel dönemde başlıca rolü oynayan, in-

* *Im Anschluß. —İngilizce ve Fransızca metinlerde Almanca olan bu terim, "bağlantı, ilişki" anlamına gelir. —ÇN.*

sanın bizzat kendi üretiminin, yani doğurmanın belirleyici bir etken olduğunu açıklayarak materyalist tarih görüşü formülüne bir "düzeltme" getirdiler.

"Morgan'ın büyük değeri", diyor Engels, " en eski Yunan, Roma ve Germen tarihinin o zamana kadar çözüme kavuşturulamamış başlıca sorunlarının anahtarını, Kuzey Amerika yerlilerinin kandaş grupları içerisinde bulmuş olmasında yatar."*

Bay Mihailovski, bu konuda şöyle diyor:

"Böylece, 1840'ların sonunda bütünüyle yeni, materyalist ve gerçekten bilimsel bir tarih görüşü bulunmuş ve ilân edilmiştir. Bu görüş, Darwin teorisinin çağdaş doğalbilimleri için yaptığını, tarih bilimi için yapmıştır".

Fakat bu görüş —Bay Mihailovski bir defa daha tekrarlıyor— hiçbir zaman bilimsel olarak ispatlanmamıştır.

"Yalnızca olgularla ilgili zengin ve çeşitli malzemeler alanında hiçbir zaman denenmemiş olmakla kalmamış" ("Kapital" "uğraşı alanlarımıza uygun" bir eser "değildir": Yalnızca olguları ve titizce araştırmaları içermektedir!), "öteki tarih felsefesi sistemlerinin en azından bir eleştirisini ve reddini yeterince amaçlamamıştır bile."

Engels'in kitabı "Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft"** "Ancak rastgele yapılan nükteli girişimleri" içerir ve bu nedenle Bay Mihailovski, bu "nükteli girişimlerin" "ütopyalarla işe başlayan" toplumbilimlerinin boşluğunu son derece nükteli bir biçimde ortaya koymaları gerçeğine karşın ve bu eserin, siyasal ve hukuksal sistemlerin, ekonomik sistemleri belirlediğini ve savunan ve "Ruskoye Bogatstvo"da yazan baylar tarafından o kadar istekle propagandası yapılan "Zor Teorisi"nin ayrıntılı bir eleştirisini kapsaması gerçeğine karşın, bu eserde ele alınan bir sürü hayati sorunu bir kenara atmayı olanaklı saymaktadır. Hiç kuşkusuz, bir eser konusunda birkaç anlam-

---

* *Fr. Engels, "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni", 1934, s. XXIX. —Alm. Red.*

** *"Bay Eugen Dühring Bilimi Alt-üst Ediyor" (Anti-Dühring)—ÇN.*

sız söz etmek, o eserde materyalist bir biçimde çözüm getirilen sorunlardan bir tanesini bile ciddi olarak incelemekten çok daha kolaydır değil mi? Ayrıca, bunun hiç bir tehlikesi yoktur, çünkü sansür, belki de hiçbir zaman bu kitabın bir çevirisine izin vermeyecek ve Bay Mihailovski de, sübjektif felsefesi için hiç kaygı duymadan buna nükteli bir kitap adını verecektir.

Çok daha karakteristik ve öğretici olan bir şey de, Marx'ın "Kapital"i konusunda, (düşüncelerini gizlesin, ya da zihinsel boşluğa bir düşünce biçimi versin diye insana bir dil verilmiştir, sözüne örnek olarak) Bay Mihailovski'nin yorumlarıdır:

> "Kapital'de parlak tarih sayfaları vardır, *ama* (şu ünlü 'ama'! Bu sıradan bir 'ama' değil, Rusça'ya çevrilince, 'boynuz kulağı geçer' anlamına gelen şu ünlü 'Mais'* ('ama') gibi bir ama tam da bu kitabın amacı nedeniyle, bu sayfalar ancak belli bir tarihsel döneme ayrılmış bulunmakta ve ekonomik materyalizmin temel tezlerini doğrulamaktan çok, yalnızca, belirli bir tarihsel olgular grubunun ekonomik yönüne şöyle bir değinmektedir."

Bir başka deyişle, —sırf kapitalist toplumun incelenmesini konu edinen— "Kapital", bize bu toplumun ve onun üst yapılarının materyalist bir tahlilini sunuyor, "ama" Bay Mihailovski bu tahlili görmemezlikten gelmeyi tercih ediyor. Görmüyor musunuz, "Kapital" yalnızca "*bir*" dönemi ele almakta, oysa Bay Mihailovski bütün dönemleri ele almayı, hem de bu dönemlerin hiçbirinden özel olarak söz etmeyecek bir biçimde ele almayı amaçlamaktadır. Hiç kuşkusuz bu amaca ulaşmanın —yani bunlardan hiçbirini özel olarak ele almadan bütün dönemleri ele almanın— tek bir yolu vardır, o da "parlak", boş ve basmakalıp sözler etmektir. Sorunları lafazanlıkla geçiştirmek sanatında, hiç kimse Bay Mihailovski'yle boy ölçüşemez. Marx'ın incelemelerini (ayrı ayrı) ele almaya değmez görünüyor, çünkü o, Marx "ekonomik materyalizmin temel ilkelerini doğrulamaktan çok, ancak belli bir tarihsel olgular gurubunun ekonomik yönünü ele almaktadır!"

---

* *Metinde Fransızca —ÇN.*

diyor. Ne derin düşünce! "İspatlamıyor", "ancak ele alıyor"! Herhangi bir sorunu laf kalabalığıyla örtbas etmek gerçekten de ne kadar basit bir iş! Örneğin, Marx, medeni eşitlik, özgür sözleşme ve hukuk devletinin buna benzer ilkelerinin, meta üreticileri arasındaki ilişkiler temeline nasıl dayandığını tekrar tekrar ortaya koyuyorsa, bu ne anlama gelir? Böylece materyalizmi doğrulamakta mıdır? Yoksa "şöyle bir" değinmekte midir? Düşünürümüz kendine özgü alçak gönüllülüğü ile sorunun özünü cevaplamaktan kaçınıyor, parlak konuşmak ve hiçbir şey söylememek konusundaki "nükteli gerişimler"inden doğrudan doğruya sonuçlar çıkarıyor.

Sonucu şöyle açıklıyor:

> "Dünya tarihini açıklığa kavuşturmak iddiasında olan bu teorinin ilânından 40 yıl sonra, eski Yunan, Roma ve Germen tarihinin henüz onun için çözüme kavuşturulamamış sorunları olmasına şaşmamak gerekir, bu sorunların anahtarı, birincisi, ekonomik materyalizm teorisiyle kesin olarak hiçbir ilişkisi olmayan ve bu konuda hiçbir şey bilmeyen bir adam tarafından, ikincisi de ekonomik olmayan bir etkenin aracılığıyla sağlanmıştır. Engels'in, ekonomik materyalizmin temel formülüyle en azından bir sözcük bağlantısını korumak için yapıştığı 'bizzat insanın kendisinin üretimi', yani doğurma terimiyle oldukça eğlendirici bir izlenim yaratılmıştır. Ancak, Engels, çağlar boyunca insanlığın hayatının bu formüle uygun olarak biçimlenmediğini de kabul etmek zorunda kalmıştır."

Bay Mihailovski, sizin tartışma yönteminiz gerçekten de "şaşılacak birşey"! Teoriye göre tarihin "aydınlatılması" için insan, temelleri ideolojik değil, fakat maddi toplumsal ilişkilerde aramalıydı. Olgusal malzemenin olmayışı, bu yöntemin eski Avrupa tarihindeki çok önemli bazı olguların —örneğin kabile örgütlenmesinin— tahliline uygulanmasını olanaksız kılmış, böylece bunlar bir bilmece olarak kalmışlardır. (Burada da Bay Mihailovski kaşlarını çatmak için fırsatı kaçırmıyor. Eski tarih, bir bilmece olarak ortada dururken, bilimsel tarih görüşüyle ne anlatmak istiyorsunuz diyor. Bay Mihailovski; herhangi bir ders kitabını elinize alın, orada göreceksiniz ki, kabile örgütlenmesi

sorunu en güç sorunlardan biridir ve açıklığa kavuşturulması için bir yığın teorinin doğmasına neden olmuştur.) Fakat daha sonra, Morgan'ın Amerika'da derlediği zengin malzeme, kabile örgütlenmesinin niteliğini tahlil etmesini olanaklı kılmış ve o bunu açıklamasının ideolojik (örneğin, hukuksal ya da dinsel) değil, maddi ilişkiler arasında aranması gerektiği sonucuna varmıştır. Bu gerçeğin, materyalist yöntemin parlak bir biçimde ispatlanmasından başka birşey olmadığı açıktır. Birincisi, Bay Mihailovski, son derece güç tarihsel bilmecelerin anahtarı ekonomik materyalizm teorisiyle "kesin olarak hiçbir ilişkisi bulunmayan" bir adam tarafından bulundu diye, bu öğretiyi "suçladığı" zaman, kişilerin, onların yararına olan şeylerle onların en çok zararına olan şeyler arasında nasıl da bir ayrım yapamadıklarına insan ancak şaşıp kalıyor. İkincisi, —filozofumuzun kanısına göre— doğurmak ekonomik bir faktör değildir. Marx'la Engels'in eserlerinin neresinde bilhassa ekonomik materyalizmden söz ettiklerine rastladınız? Onlar dünya görüşlerini ortaya koyduklarında buna yalnızca materyalizm adını verdiler. Temel düşünceleri (örneğin yukarıda Marx'tan aktarılan kısımda çok kesin olarak açıklanmıştır) toplumsal ilişkilerin maddi ve ideolojik olarak bölünmüş olduklarıydı. İkinciler, [ideolojik olanlar —ÇN] yalnızca, insanın varlığını sürdürme uğraşısının biçimi (sonucu) olarak insan iradesi ve bilincinden bağımsızca biçimlenen birincilerin [maddi olanların —ÇN] üst yapısını oluştururlar. Siyasal ve hukuksal biçimlerin açıklanması —Marx, aktarılan kısımda böyle diyor— "hayatın maddi koşulları"nda aranmalıdır. Bay Mihailovski herhalde doğurma ilişkilerinin ideolojik olduğunu düşünmüyordur. Bay Mihailovski'nin bu konudaki açıklaması öylesine karakteristiktir ki, üzerinde durulması gerekir. Şöyle diyor:

> "'Doğurma' sorunu konusunda ne kadar ustalık gösterirsek gösterelim ve bununla ekonomik materyalizm arasında en azından bir sözcük bağlantısı kurmaya ne kadar çalışırsak çalışalım, bu toplumsal hayatın karmaşık olgular ağında, —ekonomik olgularla birlikte— öteki olgularla ne kadar iç içe geçmiş olurlarsa olsunlar, kendi fizyolojik ve ruhsal kökleri vardır." (Emzikteki bebeklere, doğurmanın fizyolojik kökleri olduğunu mu anlatıyorsunuz Bay Mihailovski!? Kimi aldattı-

ğınızı sanıyorsunuz?) "Ve bu, bize, ekonomik materyalizmin teorisyenlerinin yalnızca tarihle değil, ayrıca psikolojiyle de hesaplaşmadıklarını hatırlatmaktadır. Klan ilişkilerinin uygar ülkelerin tarihinde önemlerini yitirdiklerine hiç kuşku yoktur, ama doğrudan doğruya cinsel bağlarla aile bağları için aynı kesinlikle bunu ileri sürmek çok zordur. Bunlar, hiç kuşkusuz genel olarak hayatın giderek artan karmaşıklığının baskısı altında önemli değişimlere uğramışlardır ama, yalnızca hukuksal değil, ekonomik ilişkilerin bizzat kendilerinin de, cinsel ve ailevî ilişkiler üzerinde bir üst yapı oluşturdukları belli bir diyalektik ustalıkla ortaya konabilir. Bu konu üzerinde durmayacağız. Fakat gene de en azından miras kurumuna işaret edeceğiz."

Filozofumuz süslü ve boş lafazanlıklar alanını (Fakat gerçekten de, çeşitli tarihsel sorunlar konusunda, materyalistlerin yaptığı sayısız materyalist açıklamalardan bir tekini bile incelemek için hiç bir çaba harcamadan, materyalistleri tarihle hesaplaşmamış olmakla suçladıkları, ya da bunu ispatlayabiliriz ama, bu sıkıntıya girmeyeceğiz, biçiminde sözler ettikleri bu yönteme başka ne denebilir?) bırakmayı ve olguları, gerçeklenebilen ve sonunda sorununun özü konusunda "insanların aldatılmasını" daha da kolaylaştıran belli olgulara yaklaşmayı başarmıştır. Öyleyse, Marx eleştirmenimizin, miras kurumunun cinsel ilişkilerle aile ilişkilerinin bir üst yapısı olduğunu nasıl ispatladığını görelim. Bay Mihailovski şunu ileri sürüyor:

"Mirasla aktarılan şey, ekonomik üretimin ürünleridir." ("Ekonomik üretimin ürünleri"!! Bu ne kültür! Ne süslü söz! Ne kadar ince bir dil!!) "Ve miras kurumunun bizzat kendisi belirli ölçüde, ekonomik rekabet olgusuyla belirlenmiştir. Fakat birincisi, maddi olmayan değerler de, —çocukların, babalarının huyunda yetiştirilmesi kaygısının yansıttığı gibi— mirasla aktarılır".

Öyleyse, çocukların yetiştirilmesi de miras kurumunun bir parçasıdır! Örneğin, Rus Medeni yasasında, "ana-babalar, evde onları (yani çocuklarını) eğiterek, ahlâklarını oluşturmaya ve hükümetin amacına yardımcı olmaya çalışmalıdırlar" diyen bir madde var. Bizim filozofumuzun miras kurumu dediği bu mudur?

"Ve ikincisi, yalnız ekonomik alanla kendimizi sınırlasak bile, nasıl miras kurumu, mirasla aktarılan üretim ürünleri olmadan kavrana-

> mıyorsa, aynı biçimde "doğurma"nın ürünleri olmadan, doğrudan doğruya bunlara bağlı olan bu karmaşık ve yoğun psikoloji olmadan da kavranamaz." (Dile dikkat edin: Karmaşık ruhsal bir durum, doğurmanın ürünlerine "bağlıdır"! Gerçekten ne kadar nefis!).

İşte böylece miras kurumu, aile ve cinsel ilişkilerin üstyapısını oluşturuyor, çünkü miras, doğurma olmadan düşünülemez! Ama bu gerçekten de Amerika'nın keşfidir! Şimdiye kadar, beslenme zorunluluğu, mülkiyet kurumunu ne kadar az açıklayabiliyorsa, doğurma da, miras kurumunu o kadar az açıklayabilir diye düşünülüyordu. Şimdiye kadar herkes, örneğin Rusya'da fief sisteminin geliştiği dönemde, toprak, mirasla devredilemiyorduysa (çünkü ancak koşula bağlı mülkiyet sayılıyordu) bunun açıklaması, o dönemin toplumsal örgütlenmesinin özelliklerinde aranmalıdır sanıyordu. Anlaşılan Bay Mihailovski, o dönemin fief sahibinin doğurma ürünlerine bağlı olan ruhsal durumunun yeterince karmaşık olmamasıyla, sorunun açıklanabileceği kanısındadır.

"Halkın Dostu"nun üzerini biraz kazıyın —bilinen bir sözü yorumlayarak böyle diyebiliriz— altından bir burjuvanın çıktığını göreceksiniz. Gerçekten de Bay Mihailovski'nin miras kurumuyla çocukların eğitiminin ve doğurmanın psikolojisinin ilişkisi konusundaki düşüncelerine miras kurumunun da çocukların yetiştirilmesi kadar ebedi, hayati ve kutsal olmasından başka hangi anlamı verebiliriz? Gerçi, Bay Mihailovski, "miras kurumu belli bir dereceye kadar ekonomik rekabet olgusuyla belirlenir" diye açıklamada bulunarak, kendisine bir kaçamak yol bırakmaya çalışmaktadır, fakat bu, soruya açık bir cevap vermekten kaçınmaktan, hatta boşuna kaçınmaktan başka bir şey değildir. Mirasın, tam olarak hangi "belli ölçüde" rekabet temeline dayandığı konusunda bize tek bir söz etmezken, rekabet ve miras kurumu arasındaki bu ilişkiye özünde neyin yol açtığını da kesin olarak açıklamamışken, biz bu sözü nasıl dikkate alabiliriz? Gerçekte miras kurumu, özel mülkiyetin varlığını kabul eder ve bu da yalnızca mübadelenin ortaya çıkmasıyla doğar. Temeli, zaten başlamış olan toplumsal emeğin uzmanlaşmasında ve ürünlerin pazarda yabancılaşmış ol-

masındadır. Örneğin, Amerika'da ilkel yerli topluluğun bütün üyeleri ihtiyaç duydukları bütün maddeleri ortaklaşa ürettikleri sürece, özel mülkiyet olanaksızdı. Fakat iş bölümü topluluk içerisinde yaygınlaşmaya, topluluğun üyeleri, kişi olarak herhangi bir maddenin üretimiyle uğraşmaya ve onu pazarda satmaya başladıkları zaman, meta üreticilerinin maddi olarak böyle ayrılışı, özel mülkiyet kurumunda ifadesini buldu. Gerek özel mülkiyet olsun, gerekse miras olsun, ayrı, küçük (tek eşli) ailelerin daha o dönemde ortaya çıktığı ve mübadelenin gelişmeye başladığı toplumsal bir düzenle ilgili kategorilerdir. Bay Mihailovski'nin örneği, ispatlamak istediği şeyin bütünüyle tersini ispatlıyor.

Bay Mihailovski olgulara başka bir atıfta daha bulunuyor—bu da kendine özgü bir incidir!— materyalizmi düzeltmeye şöyle devam ediyor:

> "Klan ilişkilerine gelince, bu ilişkiler üretim biçimlerinin etkisi altında (bu da bir kaçamaktır, ama daha açıktır. Hangi üretim biçimleri acaba? Boş bir laf!) uygar halkların tarihinden gerçekten de kısmen silinmişlerdir, fakat bunlar kendi devamları ve genelleştirilmeleri içinde ulusal bağlarda erimişlerdir".

Böylece ulusal bağlar klan bağlarının bir devamı ve genelleştirilmesi oluyor! Öyle anlaşılıyor ki, Bay Mihailovski, toplum tarihiyle ilgili görüşlerini, okuldaki çocuklara öğretilen masallardan almaktadır. Toplum tarihi —bu beylik sözlere göre— şöyledir: Önce her toplumun hücresi olan aile oluşmuştu (Bu tam da bir burjuva düşüncesidir: Ayrı, küçük aileler, ilk kez burjuva düzende hakim duruma geldiler, tarihöncesi çağda bunlar kesinlikle yoktu. Günümüzdeki düzenin özelliklerini bütün çağlara ve halklara uygulamak burjuvaların en tipik özelliğidir), daha sonra aile, bir aşiret durumuna ve aşiret de devlet durumuna gelmişti. Bay Mihailovski ciddi bir biçimde bu çocukça saçmaları tekrarlıyorsa —herşey bir yana—, bu, yalnızca, Bay Mihailovski'nin tarihin gelişmesi hakkında, Rus tarihi söz konusu olsa bile en ufak bir fikri olmadığını gösterir. Eski Rus klan hayatından söz edilebiliyorsa da, hiç kuşku yok ki, Orta Çağ'da Moskova Çarları devleti döneminde, bu

klan bağları artık yoktu, yani devlet, hiç de klana bağlı olmayan bölgesel birliklere dayanıyordu: Toprak ağaları ve manastırlar, çeşitli bölgelerden köylüler edindiler ve böylece oluşan topluluklar salt bölgesel birliklerdi. Fakat o dönemde sözcüğün gerçek anlamıyla, ulusal ilişkilerden hemen hemen hiç söz edilemezdi: Devlet daha önceki özerkliğin canlı izlerini, yönetim özelliklerini, bazen de kendi birliklerini (yerli Boyarlar savaşa kendi bölüklerinin başında gidiyorlardı) kendi gümrük sınırlarını vb. koruyan ayrı "topraklar"a, hatta bazen prensliklere bölünmüştü. Ancak Rusya tarihinin çağdaş dönemi (aşağı yukarı 17. yy'dan bu yana) bu tip bölgelerin, toprakların ve prensliklerin gerçekten bütünüyle kaynaşmasıyla nitelendirilebilir. Çok saygıdeğer Bay Mihailovski; bu kaynaşma, ne klan bağlarıyla, ne de onların devamı ve genellemesiyle sağlanmıştır: Bölgeler arasındaki mübadelelerin artması metaların adım adım gittikçe büyüyen dolaşımı ve küçük çaplı bölgesel pazarların, bütün Rusya'nın tek bir pazarı durumunda merkezileşmesiyle sağlanmıştır. Bu sürecin efendileri ve yöneticileri tüccar-kapitalistler olduğundan, bu ulusal ilişkilerin yaratılması, burjuva ilişkilerinin yaratılmasından başka birşey değildir. Bay Mihailovski olgulara yaptığı her iki atıfta da, kendi kendisini yere batırmış ve bize burjuva bayağılığı örneklerinden başka hiçbir şey vermemiştir: Bayağılıktır; çünkü miras kurumunu, doğurma ve onun psikolojisiyle; milliyeti de klan bağlarıyla açıklamıştır. Burjuvalıktır; çünkü tarihsel olarak belirlenmiş *bir* toplumsal biçimlenmenin (mübadele temeline dayanan) kategorilerini ve üst yapılarını çocukların yetiştirilmesi, "doğrudan doğruya" cinsel bağlar gibi genel ve ebedî kategoriler olarak almıştır.

Burada son derece karakteristik olan şey, sübjektif filozofumuzun lafazanlıklardan somut gerçeklere geçmeye çalışır çalışmaz, hemen bir pislik çukurunda soluğu almasıdır. Öyle anlaşılıyor ki, pek de temiz olmayan bu durumda kendini son derece rahat hissetmektedir: Oraya rahatça oturmuş, kendisine çeki-düzen vermekte ve bütün çevresine pis çamur atmaktadır. Örneğin: Tarihin, bir sınıf mücadelesi olayları dizisi olduğu tezini çürütmek istemekte ve böylece bir derinlik kuruntusuyla bu tezi "aşırı" olarak nitelemektedir. Şöyle diyor:

> "Marx tarafından kurulan ve sınıf mücadelesini yürütmek için örgütlendirilen Uluslararası İşçi Birliği, Fransız ve Alman işçilerinin, birbirlerinin boğazlarını kesmelerini, birbirlerini soymalarını engelleyemedi." Onun ileri sürdüğüne göre, bu, materyalizmin "ulusal gurur ve ulusal kin şeytanıyla" hesaplaşmamış olduğunu ispatlamaktadır.

Böyle bir iddia, eleştirmeni, ticaret ve sanayi burjuvazisinin gerçek çıkarlarının bu kinin başlıca temelini oluşturduğunu, bağımsız bir etken olarak ulusal duygudan söz etmenin, ancak sorunun özünü gözardı etmek olduğunu anlamayı kesin olarak başaramadığını ortaya çıkarmaktadır. Bu arada filozofumuzun ne kadar derin bir milliyetçilik görüşüne sahip olduğunu zaten daha önce görmüştük. Bay Mihailovski, Enternasyonal'den ancak Burenin'in* alaylı tavrıyla söz eder:

> "Marx, gerçekten de parçalanmış, ama yeniden dirilecek olan Uluslararası İşçi Birliği'nin başıydı."

Hiç kuşkusuz uluslararası dayanışmanın nec plus ultra'sı** iç politika tarihçisinin "Ruskoye Bogatstvo"nun 2. sayısında dar kafalı bir bayağılıkla ayrıntılı olarak açıkladığı, "adil" bir mübadele sisteminde görülürse ve gerek adil olsun gerek olmasın mübadelenin burjuvazinin hakimiyetini öngördüğü ve kapsadığı uluslararası çatışmaların sona ermesinin, mübadele temeline dayanan ekonomik örgütlenme yıkılmadıkça olanaksız olduğu kavranamazsa, o zaman, Enternasyonal'den alaycı bir tavırla söz etmekten başka bir şey yapılmayacağı anlaşılabilir bir şeydir. O zaman Bay Mihailovski'nin ulusal kinle mücadele etmekte, her ayrı ülkedeki ezen sınıfa karşı bir mücadele için, ezilen sınıfı örgütlemek ve birleştirmekten, böyle ulusal işçi sınıfı örgütlerini, uluslararası sermayeye karşı savaşmak için tek bir uluslararası işçi sınıfı ordusunda birleştirmekten başka bir yol olmadığı yalın gerçeğini kavrayamadığı anlaşılabilir. Enternasyonal'in, işçilerin birbirlerinin gırtlaklarına sarılmasını engellemediği sözüne gelince, Bay Mihailovs-

---

* *Lenin, Gerici "Novoye Vremya" (Yeni Zamanlar) yazarlarından V. Burenin'in ismini dürüst olmayan tartışma yöntemleriyle eş anlamlı olarak kullanmıştır. —Alm. Red.*

** *daniskası —ÇN*

ki'ye, örgütlenmiş proletaryanın savaşı yürüten egemen sınıflar karşısındaki gerçek tavrını ortaya koyan Komün olaylarını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Bay Mihailovski'nin bütün bu tartışmasında, özellikle en iğrenç olan şey, kullandığı yöntemlerdir. Enternasyonal'in taktiğinden memnun değilse, onun adına Avrupa işçilerinin örgütlendikleri görüşlerini paylaşmıyorsa, hiç olmazsa bunları doğrudan doğruya ve içtenlikle eleştirmeli, daha doğru bir taktiğin ve daha doğru görüşlerin hangi görüşler olacağı konusundaki kendi görüşlerini açıklamalıdır. Oysa bu konuda kesin ve açık olarak hiçbir itiraz yapılmamıştır ve rastladığımız tek şey, süslü lafazanlıklar kargaşası içerisinde şuraya buraya serpiştirdiği anlamsız alaylardır. Özellikle Enternasyonalin görüşleri ve taktiğinin savunulmasına, Rusya'da yasalarca izin verilmediği gözönünde tutulursa, buna pislikten başka hangi ad verilebilir? Bay Mihailovski'nin, Rus Marksistleriyle tartışırken kullandığı yöntemler de tıpkı böyledir: Doğrudan doğruya ve kesin bir eleştiriden geçirmek üzere onların tezlerinden herhangi birini dürüstçe ve doğru bir biçimde formüle etmek sıkıntısına katlanmadan kulağına çalınan Marksist tartışma parçalarına sarılmayı ve bunları tahrif etmeyi tercih etmektedir. Siz karar verin:

> "Marx, tarihsel zorunluluk ve toplumsal olgular yasasına uygunluk düşüncesini keşfedenin kendisi olduğunu düşünecek kadar çok akıllı ve çok bilgiliydi... (Marksist merdivenin) en alt basamakları* bunu (tarihsel zorunluluk görüşünün Marx tarafından bulunan ya da

* *Bu anlamsız terimle ilgili olarak Bay Mihailovski'nin (eleştirmenimizin tezlerinden hiç birini doğrudan doğruya ve açık açık eleştiremeyeceği kadar zeki ve bilgili olan) Marx'a özel bir yer ayırdığını; daha sonra Engels'i koyduğunu ("Pek de yaratıcı olmayan bir zekâ"), sonra Kautsky ve öteki Marksistler gibi az çok bağımsız kişileri koyduğunu belirtelim. Böyle bir sınıflandırma, ciddi bir değer taşıyabilir mi? Eleştirmen Marx'ı halkın düzeyine indirgeyenlerden memnun değilse, bunları Marx'a dayanarak düzeltmesine kim engel oluyor ki? Kendisi böyle bir şey yapmıyor, öyle anlaşılıyor ki, nüktedan olmak istemiş, ama nüktesi başarısız kalmıştır.*

> keşfedilen yeni bir şey olmadığının daha önce ortaya çıkarılmış bir gerçek olduğunu) bilmiyorlar, ya da hiç olmazsa, bu gerçeğin ortaya çıkarılması için yüzyıllarca harcanmış olan zihinsel çaba ve enerji konusunda ancak belirli-belirsiz bir görüşe sahip bulunuyorlar".

Hiç kuşkusuz böyle sözler, Marksizmi ilk defa duyan insanlar üzerinde etki bırakabilir ve bunlarla eleştirmen de amacına, yani çarpıtmak, hakaret etmek ve "yenmek" ("Ruskoye Bogatstvo" yazarlarının Bay Mihailovski'nin yazıları konusunda kullandıkları sözcük) amacına kolayca ulaşabilir. Marx konusunda birazcık bilgisi olan herhangi bir kimse, böyle yöntemlerin sahteliği ve yalancılığını hemen kavrayacaktır. Marx'la aynı görüş paylaşılmayabilir. Ama Marx'ın daha önceki sosyalistlere göre, yeni bir şey getiren görüşlerini son derece açıklıkla formüle ettiği inkâr edilemez. Bu yeni şey şuydu: Daha önceki sosyalistler görüşlerini ortaya koymak için, var olan düzende yığınların ezildiğini, her insanın kendi ürettiğini kendisinin alacağı bir sistemin üstünlüğünü göstermek, bu ideal sistemin, "insan doğası"yla akılcı ve ahlâksal bir hayat kavramıyla vb. uyumluluk içerisinde bulunduğunu ortaya koymak yeterlidir sanıyorlardı. Marx, böyle bir sosyalizmle yetinmenin olanaksız olduğunu gördü. Var olan düzeni belirlemek, onu eleştirmek ve mahkûm etmekle kendisini sınırlamadı, gerek Avrupa, gerekse Avrupa dışındaki çeşitli ülkelerde farklılıklar gösteren bu düzeni ortak bir temele —işleyiş ve gelişme yasalarını nesnel bir tahlilden geçirmiş olduğu kapitalist toplumsal biçimlenmeye indirgeyerek, böyle bir toplumun bilimsel bir tanımını verdi— (bu düzendeki sömürünün zorunluluğunu gösterdi). Aynı biçimde, ünlü ütopyacı sosyalistlerin ve bu sosyalistlerin başarısız taklitçileri sübjektif toplumbilimcilerin iddia ettikleri gibi, yalnızca sosyalist sistemin insan doğasıyla uyum içerisinde bulunduğunu ileri sürmekle de yetinmedi. Kapitalist düzenin aynı nesnel tahliliyle bunun sosyalist bir düzene dönüşmesinin zorunluluğunu ispatladı. (Bunu eksiksiz olarak nasıl ispatladığı ve Bay Mihailovski'nin buna nasıl karşı çıktığı, tekrar üzerinde durmak zorunda kalacağımız bir konudur). Marksistler arasında sık sık rastlanılan zorunluluğa başvurmanın kaynağı budur. Bay Mihailovs-

ki'nin soruna getirmiş olduğu çarpıtma açıktır: Teorinin bütün somut içeriğini, bütün özünü gözardı etmiş ve sorunu, sanki bütün teori, bir "zorunluluk" kavramından ibaretmiş gibi ("karmaşık ve pratik işlerde yalnızca buna baş vurulamaz"), sanki bu teorinin kanıtı tarihsel zorunluluğun böyle istemesiymiş gibi sunmuştur. Başka bir deyişle, öğretinin içeriği konusunda hiçbir şey ileri sürmeden, bu öğretinin yalnızca etiketine yapışmış, Marx'ın öğretisi durumuna getirmeye çaba gösterdiği bu "kalp para"ya gene yüzünü ekşitmeye başlamıştır. Hiç kuşkusuz, onun şaklabanlıklarını izlemeye çalışmayacağız, çünkü böyle şeyleri yeteri kadar anlamış bulunuyoruz. Bırakın Mihailovski, ("Novoye Vremya"da Bay Mihailovski'nin sırtını sebepsiz yere sıvazlamayan) Bay Burenin eğlensin ve zevk alsın diye zıplayıp dursun; Marx'a saygılarını sunduktan sonra köşeyi dönerek ona şöyle havlasın: "Ütopyacı ve idealistlerle olan tartışması, bu durumuyla" yani tartışmanın içersindeki iddialar Marksistler tarafından tekrarlandığı zamandaki durumuyla, "tek taraflıdır". Böyle karşı çıkışlara, havlamaktan başka bir ad veremeyeceğiz, çünkü Bay Mihailovski, bu tartışmaya somut, kesin ve doğruluğunun araştırılıp incelenmesi olanaklı bulunan tek bir itiraz getirmiyor: Rus sosyalist sorunlarının çözüme kavuşturulmasında, bu tartışmayı, son derece önemli kabul ettiğimizden, bu konuyu tartışmaya ne kadar istekli olursak olalım, bu havlamalara hiçbir cevap veremeyiz ve ancak omuzumuzu silkerek şöyle diyebiliriz:

Küçücük bir köpek havlıyorsa arkasından filin,
*Gerçekten çok güçlü olması gerekir köpeğin!**

Bay Mihailovski'nin, bundan sonra tarihsel zorunluluk konusunda ileri sürdüğü görüş de son derece ilgi çekicidir; çünkü, kısmen de olsa, "ünlü toplumbilimcimiz"in (Bay Mihailovski'nin, "kültürlü toplumumuz"un liberal temsilcileri arasındaki Bay V. V.** için kulandığı sıfat) satışa çıkaracağı gerçek ideolojik mallarını ortaya koymaktadır.

* *Bu sözler I. A. Krilov'un "Fil ve Köpek" adlı masalından alınmıştır.* —***Alm. Red.***

** *V. P. Voronsov*—***Alm. Red.***

Bay Mihailovski, "tarihsel zorunluluk görüşüyle kişisel çalışmanın önemi arasında bir karşıtlıktan" söz etmektedir: Toplumsal açıdan bir çalışma içerisinde olan kişiler, kendilerini çalışıyor zannetmekle yanılgı içindedirler, gerçekte onlar "çalışmaya aktarılmıştır", "tarihsel zorunluluğun her yerde mevcut yasalarıyla esrarengiz bir yeraltından yönlendirilen kuklalardır". Böylece onun iddiasına göre, "kısır" ve "darmadağınık" olarak nitelediği bu düşünceden çıkartılacak sonuç işte budur. Her okur, Bay Mihailovski'nin bu saçmalıkları, kuklaları vb. nereden bulduğunu bilmeyebilir. Burada söz konusu olan öznel filozofumuzun en sevdiği oyuncak atlarından biri, determinizmle ahlak, tarihsel zorunlulukla kişinin önemi arasındaki çatışma konusundaki görüşüdür. Bu konuda sayfalar dolusu yazı yazmış ve bu çatışmayı ahlak ve kişinin rolü lehine çözmek için sürüyle duygusalca ve küçük-burjuvaca saçmalıklar yapmıştır. Gerçekte, burada hiçbir karşıtlık yoktur: Determinizmin, o pek hoşlandığı dar kafalı ahlakçılığın ayağını kaydıracağından korkan (hani haksız da değil) Bay Mihailovski bunu uydurmuştur. İnsan davranışlarının zorunlu olduğu sonucunu çıkaran ve saçma özgür irade masalını reddeden determinizm görüşü, hiçbir biçimde insan aklını, insan bilincini, ya da insan davranışlarının bir değerlendirmesini ortadan kaldırmaz. Tam tersine, yalnızca determinist görüş, istediğiniz herşeyi özgür iradeye maletmek yerine, kesin ve doğru bir değerlendirmeyi olanaklı kılar. Tıpkı bunun gibi, tarihsel zorunluluk görüşü de, tarihte, kişinin rolünü hiç de sarsıntıya uğratmaz: Bütün tarih, bireylerin eylemlerinden oluşur, bu bireyler hiç kuşkusuz aktif kişilerdir. Bir kişinin toplumsal çalışması değerlendirildiğinde, ortaya çıkan esas soru şudur: Kişinin eylemlerinin başarısını sağlayan hangi koşullardır? Bu eylemlerin bir karşı eylemler denizinde kaybolmuş, tek başına bir eylem olarak kalmamasının güvencesi nedir? Şu soru da, sosyal-demokratların ve öteki Rus sosyalistlerinin farklı biçimlerde cevaplandırdıkları bir sorudur: Sosyalist bir düzeni kurmaya yönelik eylemlerin ciddi sonuçlar verebilmesi için, kitleleri kendisine nasıl çekmesi gerekir? Açıktır ki, bu soruya verilecek cevap, doğrudan doğruya ve ivedilikle, insanın, Rus gerçekliği tarafından şekillendirilen toplum-

sal güçler gruplaşmasını ve sınıf mücadelesini nasıl anladığına bağlıdır. Burada da Bay Mihailovski sorunu kesin olarak formüle etmek ve ona cevap vermek çabasını bile göstermeden, yalnızca bu sorunun çevresinde dolaşıp durmaktadır. Sorunun sosyal-demokrasi açısından cevabı, bildiğimiz gibi Rus ekonomisi sisteminin bir burjuva toplumu oluşturduğu görüşü temeline dayanır. Bu burjuva toplum düzeninden tek bir çıkış yolu, zorunlu olarak burjuva düzenin niteliğinden kaynaklanan tek bir yol vardır, bu da proletaryanın, burjuvaziye karşı mücadelesidir. Ciddi bir eleştirinin, ya bizim düzenimizin bir burjuva düzeni olduğu konusundaki görüşüne karşı, ya da bu düzenin niteliğiyle, gelişme yasalarının kavranmasına karşı yöneltilmesi gerektiği açıktır. Oysa Bay Mihailovski, her fikir, eğer onun içini atıp kabuğuyla oynamaya başladığınız bir yumurta gibi ele alırsanız, çok genel bir çerçeve durumuna gelecektir! Bugünün gerçekten ciddi ve son derece önemli sorunlarını içeren bu dıştaki kabuk, Bay Mihailovski'nin en sevdiği kısımdır. Bay Mihailovski özellikle övünerek, örneğin, ekonomik materyalizmin kahramanlar ve kitleler sorununu bir yana attığı, ya da buna "yanlış ışık tuttuğu" konusu üzerinde durmaktadır. Görüyorsunuz ki, bugünkü Rus gerçekliğini biçimlendiren sınıflardan hangilerinin mücadele ettiği ve bunun temelinin ne olduğu sorusu her halde Bay Mihailovski için çok genel bir şeydir ve onu sessizce geçiştirmektedir. Öte yandan, kahramanla kitleler arasında hangi ilişkilerin bulunduğu sorusu —bu, gerek bir işçiler, köylüler, fabrikatörler, ya da büyük toprak ağaları kitlesi olsun, önemli değil— onun son derece ilgisini çeken bir sorudur. Bu sorular gerçekten de ilginçtir, fakat materyalistleri bütün çabalarını emekçi sınıfın kurtuluşunu doğrudan doğruya ilgilendiren sorunların çözümüne ayırdıkları için kınamak dar görüşlü bilim hayranlığından başka birşey değildir. Bay Mihailovski, materyalizm "eleştiri"sini (?) sonuçlandırırken, gerçekleri yanlış göstermek için bir çaba daha harcamakta ve bir manevra daha yapmaktadır. Engels'in, "Kapital"in resmi iktisatçılar tarafından sessizlikle geçiştirildiği görüşünün doğruluğundan kuşkulu olduğunu (Almanya'da birçok üniversite bu-

lunduğu konusunda garip bir gerekçeyle haklı göstermeye çalıştığı bir düşünce!) ortaya koyduktan sonra, şöyle diyor:

> "Marx, özel bir okur çevresini (işçileri) gözönüne almıyor ve bilim adamlarından da birşeyler bekliyordu".

Bu, kesin olarak yanlıştır: Marx, burjuva bilim adamlarından ne kadar az bir tarafsızlık ve bilimsel eleştiri beklenebileceğini çok iyi kavramıştı. "Kapital"in ikinci baskısına sonsözde, bu konudaki görüşlerini son derece açık olarak ortaya koymuştu. Burada şöyle diyordu:

> "Alman işçi sınıfının geniş çevrelerinde 'Das Kapital'in bu kadar kısa zamanda takdir kazanması, emeğimin en iyi ödülü olmuştur. Ekonomik konularda burjuva görüşünü yansıtan... Bay Mayer, Viyanalı bir fabrikatör, Fransız-Alman savaşı sırasında yayınlanan bir broşürde, Almanların kalıtsal bir yeteneği olarak kabul edilen son derece güçlü teorik düşünme yeteneklerinin, (Der große theoretische Sinn —güçlü bir teorik düşünme yeteneği— ÇN.) Almanya'da kültürlü denilen sınıflar arasında bütünüyle ortadan kalktığı, oysa tam tersine, işçi sınıfı arasında bu yeteneğin yepyeni bir canlılık kazandığı görüşünü son derece yerinde olarak ortaya koymuştur".*

Manevra bu defa da gene materyalizmle ilgilidir ve bütünüyle birinci örneğe uygundur.

> "Teori (materyalizm teorisi) hiçbir zaman bilimsel bir biçimde ispatlanmamış ve doğrulanmamıştır."

İşte tez böyle. İspat:

> "Engels'in, Kautsky'nin ve bazı öteki kimselerin eserlerindeki (Blos'un son derece değerli eserinde de olduğu gibi) tarihsel içeriği tek tek iyi sayfalar pekâlâ ekonomik materyalizm etiketini bir yana bırakabilirler, çünkü (bu "çünkü"ye dikkat edin!) gerçekten (tıpkı böyle!) bunlar, bu telde ekonomik nota ağır bassa da, toplumsal hayatın bütününü gözönüne almaktadırlar."

Sonuç...: "Bilimde, ekonomik materyalizm kendini haklı çıkarmamıştır".

---

* *"Das Kapital", halk baskısı 1932, Cilt I, s. 11.* ***—Alm. Red.***

Bilinen bir oyun! Bir teorinin tutarsızlığını göstermek için, Bay Mihailovski, önce bu teorinin bütün bir toplumsal yaşamı gözönünde tutmama gibi saçma bir niyeti olduğunu ileri sürerek, onu çarpıtmaktadır, oysa durum bunun tam tersidir: Materyalistler (Marksistler) toplumsal hayatın yalnızca ekonomik yönünü değil* bütün yönlerini tahlil etmenin zorunluluğunu ortaya koyan ilk sosyalistlerdi. Daha sonra da "gerçekte" materyalistlerin, ekonomiyle bütün bir toplumsal yaşamı "son derece iyi" bir biçimde açıkladıklarını ileri sürüyor (yazarı açıkça yalanlayan bir gerçek); ve son olarak materyalizmin "kendi kendini haklı çıkarmadığı" sonucuna varıyor. Oysa Bay Mihailovski, şu sizin manevralarınız kendi kendilerini parlak bir şekilde haklı çıkarmışlardır! Bay Mihailovski'nin materyalizmi "çürütmek" için ileri sürdüklerinin hepsi işte budur. Tekrarlıyorum, burada hiçbir eleştiri yoktur. Bu, boş ve kibirli bir gevezelikten başka bir şey değildir. Bay Mihailovski'nin üretim ilişkilerinin, bütün ötekilerin temelini oluşturduğu konu-

---

* *Bu, "Kapital"de ve daha önceki sosyalistlere göre, sosyal-demokratların taktiklerinde son derece açık olarak ifade edilmiştir. Marx, sorunların doğrudan doğruya ekonomik açıdan sınırlandırılmamasını istiyordu. 1843'de tasarlanan bir derginin programını hazırlarken, Marx Ruge'ye bir mektubunda şöyle yazıyordu: "Sosyalist ilkenin tümü gene yalnızca bir yöndür... Biz, kendi payımıza öteki yöne, insanın teorik varlığına da aynı derecede önem vermeli ve dolayısıyla, dini, bilimi vb. eleştiriden geçirmeliyiz... Nasıl, din, insanın teorik çatışmalarının içeriğini oluşturuyorsa, siyasal Devlet de insanın pratikteki çatışmalarının içeriğini oluşturur. Bu nedenle, siyasal devlet, kendi biçiminin sınırları içerisinde, sub specie rei publicae (siyasal açıdan) bütün toplumsal çatışmaları, ihtiyaçları ve çıkarları ifade eder. Bu nedenle son derece özel bir siyasal sorunu — örneğin, kast sistemiyle temsili sistem arasındaki farkı-eleştiriden geçirmek, hiç de hauteur de principes ("ilkelerin yüksekliğinden" —Alm. Red.) aşağılara inmek anlamına gelmez, çünkü bu sorun siyasal dilde, insanın hakimiyetiyle, özel mülkiyetin hakimiyeti arasındaki farkı ortaya koyar. Böylece, eleştirmenin yalnızca (kaşarlanmış bir sosyalistin pek değer vermediği) bu siyasal sorunlarla ilgilenebilmesi anlamına değil, ayrıca ilgilenmek zorunda olduğu anlamına da gelir." Marx-Engels, Bütün Eserler, Birinci kısım, Cilt I/1, s. 573. —Alm. Red.*

sundaki görüşüne karşı hangi itirazları ileri sürdüğünü; Marx'ın materyalist yöntemi kullanarak geliştirdiği toplumsal biçimlenme ve bu biçimlenmelerin doğal tarihsel gelişme süreci kavramının doğruluğunu nasıl çürüttüğünü; örneğin, sözünü ettiği yazarların çeşitli tarihsel sorunlarla ilgili materyalist açıklamalarının yanlışlığını nasıl ispatladığını, herhangi bir kişiye sorduğumuzda, cevap ancak şöyle olacaktır: Bay Mihailovski hiçbir itiraz ileri sürmemekte, hiçbir şeyi çürütmemekte, hiçbir yanlışlığı tespit etmemektedir. Ancak sorunun özünü lafazanlıkla geçiştirmeye çalışmış ve bu arada da çeşitli oyunlarla bin dereden su getirmiştir.

Böyle bir eleştirmen, "Ruskoye Bogatstvo"nun ikinci sayısında Marksizmi çürütmeyi sürdürdüğünde, ondan hemen hemen hiçbir ciddi şey beklenemez. Tek fark, manevra alanındaki icatçılığının daha şimdiden tükenmiş olması ve başkalarının manevralarını kullanmaya başlamasıdır.

Bay Mihailovski toplumsal hayatın "karmaşıklığı" konusunda nutuk çekmekle işe başlıyor: Diyor ki, bakın, Galvanizm bile ekonomik materyalizmle ilişkilidir, çünkü Galvani'nin deneyleri, Hegel üzerinde de "bir etki bırakmıştır". Ne kadar zekice bir nükte! İnsan aynı rahatlıkla, Bay Mihailovski'yle Çin İmparatoru arasında bile bağıntı kurabilir! Buradan, saçma sapan konuşmayı son derece seven insanların da bulunduğu sonucundan başka bir sonuç çıkarılabilir mi?! Bay Mihailovski şöyle devam ediyor: "Şeylerin tarihsel akışının özü genel olarak kavranamaz; ekonomik materyalizm öğretisi de, bunu bu öğretinin şu iki temel dayanağına karşın kavrayamamıştır: Üretim ve mübadele biçimlerinin herşeyi belirleyen öneminin bulunması ve diyalektik sürecin itiraz kabul etmezliği".

Böylece materyalistler, diyalektik sürecin "itiraz kabul etmezliği"ne dayanıyorlar! Başka bir deyişle materyalistler, toplumbilimsel teorilerini Hegel'in üçlülerine dayandırıyorlar. Burada, Marksizmi Hegel'ci diyalektiği kabul etmekle suçlama biçimindeki her zaman el altında hazır olan bir yöntemi buluyoruz; bu da, burjuva Marx eleştir-

menlerinin yeterince eskittikleri bir suçlamadır. Bu baylar, öğretiye karşı hiçbir tutarlı karşı-görüş getiremediklerinden, Marx'ın anlatım biçimine sarılmışlar ve anlatım biçiminin özünü böyle sarsacaklarını düşünerek, teorinin kökenine saldırmışlardır. Bay Mihailovski de, bu tür yöntemlere baş vurmakta bir an bile duraklamamaktadır. Yüzeysel bir gerekçe olarak Engels'in Anti-Dühring'inden bir bölümü kullanmaktadır. Marx'ın diyalektiğine saldıran Dühring'e cevap verirken Engels, Marx'ın herhangi bir şeyi Hegel'ci üçlüler yardımıyla "ispatlamayı" hiçbir zaman düşünmediğini, yalnızca somut süreci incelediğini ve tahlil ettiğini; onun kabul ettiği tek teori ölçütünün, bu teorinin gerçeklikle uygunluğu olduğunu ileri sürmektedir. Kimi zaman bir toplumsal olgunun gelişmesi; Hegel'ci şemaya, yani; tez–inkâr–inkârın inkârı şemasına uyduysa, bunda şaşılacak birşey yoktur, çünkü bu, doğada hiç de az karşılaşılan bir şey değildir. Engels doğa tarihi (bir buğday tanesinin gelişmesi) ve toplum alanından örnekler göstererek devam ediyor — örneğin, önce ilkel komünizm, daha sonra özel mülkiyet, daha sonra da emeğin kapitalist toplumsallaşması, ya da önce ilkel materyalizm, sonra idealizm, en sonunda da bilimsel materyalizm vb. vardı. Engels'in iddiasında başlıca ağırlık noktası materyalistlerin gerçek tarihsel süreci, doğru ve eksiksiz bir biçimde ortaya koymaları gerektiği, diyalektik konusundaki ısrarın, üçlünün doğruluğunu gösteren örnekler seçilmesinin bilimsel sosyalizmin çıktığı Hegel'ciliğin, bunun anlatım biçiminin bir kalıntısından başka birşey olmadığı herkes için açıktır. Gerçekten de herhangi bir şeyi "üçlü"lerle "ispatlamanın" saçma olduğu, hiç kimsenin böyle bir şey yapmayı düşünmediği kesin olarak açıklandığında, "diyalektik" süreç örnekleri ne önem taşıyabilir? Bunun ancak öğretinin kaynağını gösterdiği, bunun ötesinde hiçbir şey göstermediği açık değil midir? Bay Mihailovski, teoriyi kaynağı nedeniyle suçlamamak gerektiğini ileri sürdüğünde kendisi de bunu kavramıştır. Ama Engels'in açıklamalarından, teorinin kaynağının da ötesinde bir şeyler bulabilmek için, materyalistlerin hiç olmazsa bir tarihsel soruna ilgili gerçeklerin gücüyle değil de, üçlüler yardımıyla çözüm getirdikleri konusunda bir kanıt gösterilmelidir. Bay Mihailovski

bunu kanıtlamaya çalışmış mıdır? Hayır, hiçbir biçimde. Tersine, "Marx boş diyalektik şemayı, somut bir içerikle öylesine doldurmuştur ki, bu şema, hiçbir şey değiştirilmeden bir kâsenin kapağı gibi bu içerikten çıkarılabilir". Kendisi de kabul etmek zorunda kalmıştır. (Bay Mihailovski'nin burada yaptığı —gelecekle ilgili— bir istisnaya gelince, bunu daha sonra ele alacağız). Durum böyleyse, Bay Mihailovski hiçbir şeyi değiştirmeyen bir kapak konusunda, neden bu kadar gürültü yapıyor? Sonra neden, materyalistlerin diyalektik sürecin inkâr edilmez niteliğine "dayandıklarını" ileri sürüyor? Bu kapağa karşı mücadele ederken neden açık açık yalan söyleyerek bilimsel sosyalizmin "temel dayanaklarından" birine karşı mücadele verdiğini ileri sürüyor?

Bay Mihailovski'nin Üçlü örnekleri nasıl tahlil ettiğini incelemeyeceğimi belirtmeme gerek yok. Çünkü tekrarlıyorum, bunun ne bilimsel materyalizmle, ne de Rus Marksizmiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Ama şu da ilgi çekicidir: Bay Mihailovski, Marksistlerin, diyalektiğe karşı tavırlarını böylesine çarpıtmak için acaba hangi nedenlere dayanmıştır? İki nedene: Birincisi, Bay Mihailovski bir atasözünde olduğu gibi, çanın çaldığını duymuştur ama, bu sesin nereden geldiğini anlayamamıştır; ikincisi, Bay Mihailovski, bir başka hileye daha başvurmuştur (ya da daha doğrusu Dühring'i taklit etmiştir).

Ad 1*. Bay Mihailovski Marksist yazını okurken, sürekli olarak toplumbilimde "diyalektik yöntem"den, gene toplumsal sorunlar alanında (ki söz konusu olan yalnızca budur) "diyalektik düşünce"den vb. söz edildiğini duymuş ve görmüştür. Yüreğinin bütün saflığıyla (ki saflık olsaydı daha iyi olurdu), bu yöntemin, bütün toplumbilimsel sorunların Hegel'ci üçlünün yasalarına göre çözüme kavuşturulmasından oluştuğunu zannetmiştir. Önündeki soruna biraz daha dikkatle eğilmiş olsaydı, bu görüşünün saçmalığına inanmaktan başka bir çıkar yol bulamazdı. Marx'la Engels'in —metafizik yönteme karşı— diyalektik yöntem adını verdikleri şey, toplumun, sürekli gelişme durumunda

* *Birinci noktayla ilgili —**Alm. Red.***

olan canlı bir organizma (mekanik olarak birbirlerine bağlanmış ve dolayısıyla ayrı ayrı toplumsal ögelerin her türlü rastlantısal birleşmelerine izin veren bir şey olarak değil), kabul edilerek incelenmesi, o toplumsal biçimlenişi oluşturan üretim ilişkilerinin nesnel bir tahlilini, bunların işleyiş ve gelişme yasalarının araştırılmasını gerektiren bir organizma olarak gören toplumbilimdeki bilimsel yöntemden başka birşey değildir. Aşağıda diyalektik yöntemle metafizik yöntem, (ki bu kavrama kuşkusuz toplumbilimdeki sübjektif yöntem de eklenebilir) arasındaki ilişkiyi Bay Mihailovski'nin bizzat kendi iddialarından alınmış örneklerle açıklamaya çalışacağız. Şimdilik yalnızca şöyle diyeceğiz: Diyalektik yöntemin, gerek Engels tarafından (Engels'in Dühring'e karşı polemiğinde: Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Doğru Gelişmesi), gerek Marx tarafından ("Kapital"in Almanca ikinci baskıya "Sonsöz"de ve "Felsefenin Sefaleti"ndeki çeşitli yorumlar yapılan tanım ve anlatımını okuyan herkes, Hegel'ci Üçlü'lerin hiç üzerinde durulmadığını, bu yöntemin, toplumsal evrimi, toplumsal ekonomik biçimlenmelerin gelişmesindeki bir doğa tarihi süreci gibi kabul etmekten ibaret olduğunu görecektir. Bunu kanıtlamak için, "Vestnik Yevropi"*, 1872, Sayı 5'te (Not: "Karl Marx'ın Politik Ekonomik Eleştirisinin Bakış Açısı") adlı yazıda, Karl Marx'ın "Kapital"in Almanca ikinci baskıya "Sonsöz"ünden aktarılmış olan diyalektik yöntem açıklamasını in extenso** vereceğim. Marx orada "Kapital"de kullandığı yöntemin pek anlaşılmadığını ileri sürüyor. "Alman eleştirmenler, kuşkusuz, 'Hegel'ci sofistik diye feryad ettiler". Ve Marx, yöntemini daha bir açıklıkla ortaya koymak için, bu yöntemin yukarıda söz konusu edilen yazıdaki açıklamasını aktarıyor:

> "Marx için önemli olan tek şey, deniyor orada, araştırdığı olgulara yön veren yasaları bulmaktır... Bu nedenle başlıca önemli olan şey, bunların değişme, gelişme, yani bir biçimden ötekine, bir toplumsal ilişkiler düzeninden ötekine geçişleri yasasıdır. Dolayısıyla Marx, tek birşeyin üzerinde durmaktadır: Kesin bilimsel bir araştırmayla, ele alınan toplumsal ilişkilerin zorunluluğunu ispatlamak ve kendisine başlı-

* *"Avrupalı Haberci". —Alm. Red.*

** *Tam olarak, tam kapsamıyla. —Alm. Red.*

ca hareket ve dayanak noktası olan olguları olanaklar ölçüsünde ve eksiksiz olarak saptamak. Bu amaçla, var olan düzenin zorunluluğunu ispatlarken, aynı zamanda, başkaları ona inansın ya da inanmasın, onun bilincinde olsun ya da olmasın, bir önceki düzenin içerisinden çıkması kaçınılmaz olarak gereken başka bir düzenin zorunluluğunu da ispatlaması yeterli olacaktır. Marx, toplumsal hareketi, yalnızca insan iradesinden, bilincinden, niyetinden bağımsız olmakla kalmayıp, tersine insanların iradesini, bilincini, niyetlerini belirleyen yasaların yönettiği bir doğa tarihi süreci olarak kabul eder. (İnsan, bilinçli "amaçları" hedeflediği ve belirli idealler tarafından yönlendirildiği için toplumsal evrimi doğa tarihinin evriminden ayıran öznelci bayların bilgisine sunulur.) "... Eğer bilinçli unsur uygarlık tarihinde böylesine ikinci derecede kalan bir rol oynuyorsa, konusu uygarlığın kendisi olan eleştirinin, ne bilincin biçimi, ne de bilincin olgusu temeline dayanacağı açıktır. Bu, düşünce değil, ancak dışsal, nesnel olgu onun hareket noktası olabilir demektir. Eleştiri, belirli bir olgunun düşünceyle değil, başka bir olguyla karşılaştırılmasından ve karşı karşıya getirilmesinden oluşur. Önemli olan tek şey, her iki olgunun da olanaklar ölçüsünde eksiksiz olarak araştırılması ve bunların birbirlerine göre, gerçekten de farklı gelişme aşamalarını oluşturmalarıdır. Fakat daha da önemlisi, bilinen bütün durumların, bunların sıraları ve farklı gelişme aşamaları arasındaki ilişkinin de aynı ölçüde tam bir araştırmasının yapılmasıdır. Marx ekonomik hayatın yasalarının, geçmiş ve gelecek için tek ve aynı olduğu konusundaki görüşü kabul etmez. Ona göre böyle soyut yasalar yoktur...* Tam tersine, ona göre her tarihsel dönemin kendine özgü yasaları vardır. Ekonomik hayat, biyolojinin öteki dallarındaki evrim tarihiyle benzerlik içinde bulunan bir ve aynı olguyu oluşturur. Daha önceki iktisatçılar, ekonomik yasaları, fiziksel ve kimyasal yasalarla karşılaştırdıkları zaman, bu yasaların niteliğini yanlış kavrıyorlardı. Olguların daha derinlemesine bir tahlili, toplumsal organizmaların da kendi aralarında, bitkisel ve hayvansal organizmalar kadar temelden farklı olduklarını ispatlamaktadır... Kapitalist ekonomiyi bu açıdan incelemeyi amaçlayan Marx, bu nedenle, ekonomik hayat konusunda yapılan her doğru incelemenin taşınması gereken amacı kesin olarak bilimsel bir biçimde formüle etmiştir. Böylece bir araştırmanın özel bilimsel değeri belirli bir toplumsal organizmanın kaynağını, varlığını, gelişmesini ve ölümünü, daha bir başka yüksek organizmanın onun yerine geçişini yönlendiren özel" (tarihsel) "yasaları ortaya çıkarmasıdır."**

---

* *Bu cümle, İngilizce ve Fransızca metinlerde yoktur. (Almanca Metinde: s. 160 —ÇN.*

** *"Kapital" Cilt I s. 15–17. —Alm. Red.*

İşte Marx'ın "Kapital" konusunda birçok gazete ve dergilerin notları arasında bulduğu diyalektik yöntemin tasviri budur. Marx, bunu Almanca'ya çevirmiştir, çünkü yönetimin bu karakteristiği kendisinin de dediği gibi, kesin olarak doğrudur. O zaman şu soru ortaya çıkıyor: Bay Mihailovski'nin bu kadar cesurca savaş açtığı Üçlü'ler, üçe bölmeler, diyalektik sürecin itiraz kabul etmezliği ve bunlara benzer saçmalıklar konusunda tek bir söz edilmiş midir? Bu tasvirden sonra, Marx, açık açık kendi yönteminin, Hegel'in yönteminin "tam karşıtı" olduğunu ileri sürmektedir. Hegel'e göre, üçlünün diyalektik yasalarına uygun olarak, düşüncenin gelişmesi, gerçekliğin gelişmesini belirler. Hiç kuşkusuz, insan, üçlülerin rolünden, diyalektik sürecin kesin niteliğinden ancak ve ancak böyle bir durumda söz edebilir. Marx şöyle diyor: "Benim için tersine, düşünce, maddenin insan aklına yansıması ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka birşey değildir". Böylece bütün sorun "mevcut şeylerin ve bunların zorunlu gelişmesinin olumlu bir algılanması"na varır; üçlülere yalnız dargörüşlülerin üzerinde durabilecekleri kapağın ve kabuğun rolünden başka bir rol kalmıyor ("Hegel'e özgü olan anlatım biçimlerine de ilgi duyduğum oldu", Marx aynı "Sonsöz"de böyle diyor). Öyleyse, bilimsel materyalizmin "temellerinden" birini, yani diyalektiği eleştirmek isteyen ve kafasından geçen herşeyden, hatta kurbağalardan, Napolyon'dan söz etmesine karşın, diyalektiğin ne olduğu, toplumsal gelişimin gerçekten doğa tarihinin bir süreci olup olmadığı, toplumsal ekonomik biçimlenmeleri, özel toplumsal organizmalar olarak kabul eden materyalist görüşün doğru olup olmadığı, bu biçimlenmelerin nesnel tahlil yöntemlerinin doğru olup olmadığı, toplumsal düşüncelerin gerçekten toplumsal gelişmeyi belirlemeyen, kendilerinin bu gelişme tarafından belirlenip belirlenmediği vb. konusunda hiçbir şey ileri sürmeyen bir adamı nasıl değerlendireceğiz diye sorabiliriz. İnsan bu durumu yalnızca bir kavrayış eksikliğine bağlayabilir mi?

İkinci maddeyle ilgili. Diyalektiğin bu "eleştiri"sinden sonra, Bay Mihailovski, bunları, Hegel'ci üçlüler "aracılığıyla" ispatlama yöntem-

lerini Marx'a maleder ve gerçekten de bunlarla başarılı bir biçimde mücadele etmiş olur.

> "gelecekle ilgili olarak" diyor, "toplumda kendiliğinden var olan yasalar salt diyalektiğe dayandırılmıştır." (Yukarıda sözünü ettiğimiz istisna işte budur.)

Kapitalizmin gelişme yasaları gereği, mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesinin kaçınılmazlığı konusunda Marx'ın görüşü "salt diyalektik bir nitelik" gösterir. Marx'ın, toprak ve sermayenin toplumsal mülkiyeti "ideali", "kaçınılmazlığı ve kesinliği açısından, bütünüyle Hegelci üç-halkalık zincirin sonunda yer alır."

Bu görüş bütünüyle Dühring'ten ***alınmıştır***, Dühring bunu "Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus" (Üçüncü baskı, 1879. Leipzig, s. 486–487)* adlı eserinde açıklamıştır. Fakat, Bay Mihailovski bunu yaparken. Dühring konusunda tek söz etmediğine göre Marx'ı bu biçimde çarpıtma yolunda kendi başına ilerlemiş olmasın?

Engels, Dühring'e çok güzel bir cevap vermiştir. Engels, ayrıca Dühring'in eleştirisini de aktardığından, biz Engels'in bu cevabıyla yetineceğiz. Okur, bunun, Bay Mihailovski için de bütünüyle geçerli olacağını kavrayacaktır.

Dühring şöyle diyor:

> "Bu tarihsel taslak (İngiltere'de sermayenin ilkel birikimi denen şeyin doğuşu) Marx'ın kitabının nisbî olarak en önemli kısmıdır ve eğer bilginlik koltuk değneğini destek edinmesinin yanı sıra bir de diyalektik koltuk değneğine dayanmamış olsaydı, daha iyi olabilirdi. Hegelci inkârın inkârı, gerçekten, daha iyi ve daha açık araçların yokluğundan, burada ebenin görevini yapmak, geçmişin bağrından geleceği doğurmak zorundadır. "Kişisel mülkiyet"in 16. yüzyıldan bu yana, yukarıda belirtilen biçimde ortadan kaldırılması birinci inkârdır. Bunu, inkârın inkârı niteliğini ve dolaylı olarak da "kişisel mülkiyet"in toprağın ve öteki emek aletlerinin toplumsal mülkiyetine dayanan daha yüksek bir biçimde yeniden kurulması niteliğini taşıyan bir ikinci inkâr izleyecektir. Bay Marx, bu yeni "kişisel mülkiyete" bundan başka "toplumsal

* *"Ulusal Ekonominin ve Sosyalizmin Eleştirel Tarihi". —ÇN*

mülkiyet" adını vermekte, burada çelişkinin ortadan kalkmış (Hegel'in özel bir terimi) varsayıldığı, yani Hegelci söz hokkabazlığıyla hem yerilen hem korunan Hegelci daha yüksek birlik ortaya çıkmaktadır. .."
"Öyleyse, mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi, dış ve maddi ilişkileri içerisinde, tarihsel gerçekliğin, deyim yerindeyse otomatik bir sonucudur... Aklı başında bir adamı inkârın inkârı gibi Hegelci saçmalara inandırarak toprağın ve sermayenin toplumsal mülkiyetinin zorunlu olduğuna kandırmak güç olacaktır... Ama Marx'ın kavramlarının iki anlama gelebilir belirsizliği, Hegelci diyalektik bilimsel temel olarak alındığında ne kadar saçmalıklar ortaya atılabileceğini, daha doğrusu, bundan, zorunlu olarak ne kadar saçmalıklar çıkması gerektiğini kavrayan bir kimseyi zaten şaşırtmayacaktır. Bu oyunlardan hiçbir şey anlamayan kimseye göre ise, Hegel'deki birinci inkârın din kitabındaki ilk günah kavramı olduğunu, ikinci inkârın da kurtuluşa götüren yüksek bir birlik olduğunu açıkça ortaya koymak gerekir. Olguların mantığı, din alanından alınmış bu gülünç benzetmeye hiçbir zaman dayandırılamaz... Bay Marx, aynı zamanda hem kişisel, hem de toplumsal olan mülkiyetin sisli dünyasında gönül rahatlığı içerisinde yaşamakta ve derin diyalektik bilmeceyi çözüme kavuşturma işini taraftarlarına bırakmaktadır."

Bay Dühring işte böyle diyor.

"Demek ki, diye sonuç çıkarmaktadır Engels, Marx toplumsal devrimin, toprağın ve emek tarafından yaratılmış olan üretim araçlarının toplumsal mülkiyetine dayanan bir toplumun kurulmasının zorunluluğunu, Hegel'in, inkârın inkârını kullanmadan ispatlamasına olanak yoktur; sosyalist teorisini de dinden alınmış bu gülünç benzetmeye dayandırdığından, gelecekteki toplumda ortadan kaldırılacak olan çelişkinin Hegel'ci daha bir üst birliği olarak, aynı zamanda hem kişisel hem toplumsal bir mülkiyetin hakim olacağı sonucuna varmaktadır.

(Dühring'in görüşlerinin bu formülasyonunun, Bay Mihailovski için de bütünüyle geçerli olduğu, onun "Karl Marx, Y. Jukovski Tarafından Yargılanıyor" adlı yazısındaki şu kısımla ispatlanabilir. Bay Mihailovski, Bay Yukovski'nin Marx'ın özel mülkiyetin bir savunucusu olduğu iddiasına karşı çıkarak, Marx'ın bu şemasını söz konusu etmekte ve şöyle açıklamaktadır:

"Marx, şemasında, Hegel'ci diyalektiğin ünlü iki hilesini kullanmıştır: Birincisi, şema, Hegel'ci üçlünün yasalarına dayanılarak kurul-

muştur; ikincisi de, sentez, karşıtların —kişisel mülkiyetle toplumsal mülkiyetin— özdeşliği temeline dayandırılmıştır. Bu şu demektir: 'Kişisel' sözcüğü, burada diyalektik sürecin bir deyiminin özel, salt koşula bağımlı anlamını taşır ve bunun üzerine kesin olarak hiçbir şey dayandırılamaz".

Bütün bunları, en iyi niyetlere sahip olan, Rus kamuoyu önünde "kıpkızıl" Marx'ı, burjuva Bay Mihailovski'ye karşı savunan bir adam söylemektedir. Ve bu en iyi niyetlerle, Marx'ın süreç kavramını "hileler" temeline dayandırdığını anlatmaktadır! Bay Mihailovski buradan, önünde duran sorun hangi sorun olursa olsun, en iyi niyetlerin son derece yetersiz kaldığı konusunda, bizzat kendisi için yararlı olabilecek bir sonuç da çıkarabilir.)

"Fakat şimdilik inkârın inkârını bir yana bırakalım, 'aynı zamanda hem kişisel hem de toplumsal olan', 'mülkiyet'i inceleyelim. Bay Dühring bu mülkiyeti 'sisli dünya' olarak görür ve işin garip yanı da, bu noktada gerçekten de haklıdır. Fakat ne yazık ki, bu 'sisli dünya'da yaşayan Marx değil, yine Bay Dühring'in bizzat kendisidir... Marx'ın üzerinde tek söz bile etmediği mülkiyetin daha üst bir birliğini ona malederek Marx'ı Hegel'e göre düzeltebilir.

Marx şöyle der: 'Bu inkârın inkârıdır. Bu, üretici için özel mülkiyetin yeniden kurulması değildir, ancak üreticiye kapitalist dönemdeki kazançlar, özgür işçilerin işbirliği, toprak üzerindeki ve emeğin kendisi tarafından üretilen üretim araçları üzerindeki ortak mülkiyet temeline dayanan kişisel mülkiyeti sağlar. Kişisel emeğin yarattığı dağınık özel mülkiyetin, kapitalist özel mülkiyete dönüşmesi, hâlâ fiili olarak toplumsal üretim biçimine dayanan kapitalist özel mülkiyetin toplumsal mülkiyete dönüşmesinden hiç kuşkusuz karşılaştırılamayacak kadar daha uzun süreli, daha şiddetli ve daha çetin bir süreçtir.' Hepsi bu kadar. Öyleyse mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesiyle ortaya çıkan durum, kişisel mülkiyetin yeniden kurulması, fakat toprak üzerindeki ve bizzat emek tarafından üretilmiş olan üretim araçları üzerindeki toplumsal mülkiyet *temelinde* yeniden kurulması olarak kabul edilmiştir. Almanca anlayan kim olursa olsun" (ve Rusça anlayan herkes için de, Bay Mihailovski, çünkü çeviri kesin olarak doğrudur) "bu, toplumsal mülkiyetin toprağı ve öteki üretim araçlarını, ürünlerin kişisel mülkiyetini, yani tüketim maddelerini içerdiği anlamına gelir. So-

runu altı yaşındaki çocukların bile kavrayabilmeleri için, Marx, 56'ncı* sayfada" (Rusça baskı, s. 30) 'kendi işlerini ortak üretim araçlarıyla yürüten ve bütün kişilerin kendi emek güçlerini bilinçli olarak o topluluğun bileşik emek gücü olarak kullanan özgür insanlardan kurulu bir topluluk' yani sosyalist bir temel üzerinde örgütlenmiş bir topluluk varsaymakta ve şöyle devam etmektedir: 'Topluluğumuzun toplam ürünü, toplumsal bir üründür. Bu ürünün bir kısmı yeni üretim araçları olarak işe yarar ve *toplumsallığı devam eder*. Öteki kısmı ise üyeler tarafından geçim aracı olarak tüketilir'. '*Bu ikinci kısmın üyeler arasında dağıtılmış olması bu nedenle zorunludur* . Hiç kuşkusuz, bu, Bay Dühring'in Hegel'leşmiş kafası için bile yeteri kadar açıktır.

Aynı zamanda hem kişisel hem toplumsal mülkiyet, bu kafa karıştıran ikilik, Hegel diyalektiğinden zorunlu olarak kaynaklanan bu ahmaklık, bu sisli dünya, Marx'm çözüme kavuşturulmasını taraftarlarına bırakmış olduğu bu derin diyalektik bilmece — gene Bay Dühring'in keyfince yarattığı ve hayalini kurduğu bir şeydir..."

"İnkârın inkârı —diye devam ediyor Engels— Marx'ta hangi rolü oynar? Sayfa 791** ve onu izleyen sayfalarda sermayenin ilkel denilen birikiminin, daha önceki 50 sayfayı dolduran ekonomik ve tarihsel araştırmasından çıkardığı nihai sonuçları ortaya koyar. Hiç değilse İngiltere'de, kapitalist dönemden önce işçinin kendi üretim araçlarının özel mülkiyeti temeline dayanan küçük işletmesi vardı. İlkel denilen sermaye birikimi burada da, bu, dolaysız üreticilerin mülksüzleştirilmesinden, yani sahibinin emeğine dayanan özel mülkiyetin yıkılmasından doğdu. Bunun olanaklı olmasının nedeni, yukarıda da sözü edilen küçük işletmenin yalnızca üretimin ve toplumun dar, ilkel sınırlarıyla uyumluluk sağlayabilmesi, belirli bir düzeyde kendi yok oluşunun maddi araçlarını yaratmasıdır. Bu yok oluş, kişisel ve dağınık üretim araçlarının toplumsal bir biçimde yoğunlaşmış üretim araçları durumuna dönüşmesi, sermayenin tarih öncesini oluşturur. İşçiler proleterleşir proleterleşmez ve onların emek araçları sermayeye dönüşür dönüşmez, kapitalist üretim biçimi yerleşir yerleşmez, emeğin daha sonraki toplumsallaşması, toprakla öteki üretim araçlarının daha sonraki dönüşümü" (sermayeye) "ve dolayısıyla özel mülk sahiplerinin daha sonraki mülksüzleştirilmesi yeni bir biçim alır. 'Şimdi mülksüz-

* *"Das Kapital", Cilt I, s. 84 vd.—**Alm. Red.***

** *A.g.e., s. 801 vd. —**Alm. Red.***

leştirilecek olan kimse artık kendi hesabına çalışan emekçi değil, birçok emekçiyi sömüren, bir ordunun, ya da bir ücretliler mangasının şefi olan kapitalisttir. Bu mülksüzleştirme, kapitalist üretimin kendi içerisinde taşımakta olduğu yasaların işlerlik kazanmasıyla, sermayenin merkezileşmesiyle gerçekleşir. Herhangi bir kapitalist sürekli olarak birçoklarının başını yer. İş sürecinin giderek boyutları genişleyen kooperatif biçimi, bilimin bilinçli olarak tekniğe uygulanması, toprağın planlı bir biçimde işlenmesi, üretim araçlarının yalnızca ortaklaşa kullanılabilir iş araçları durumuna dönüştürülmesi ve dolayısıyla bütün iş araçlarının ortak toplumsal emeğin üretim araçları olarak kullanılmasıyla sağlanmış olan tasarruf, bütün insanların dünya pazarları ağına itilmesi ve böylece de kapitalist düzenin uluslararası bir nitelik kazanması, bu merkezileşme, bir çok kapitalistin bir kaç kapitalistçe mülksüzleştirilmesiyle elele yürür. Bu dönüşüm sürecinin bütün avantajlarını kullanan ve bunları tekellerine alan büyük sermaye sahiplerinin sayılarındaki sürekli azalmanın yanısıra sefalet, baskı, kölelik, soysuzlaşma, sömürü de alabildiğine artarken, ama gene de, bununla birlikte, sayıları sürekli artan, kapitalist üretim sürecinin bizzat kendi aygıtıyla eğitimi sağlanan, birleştirilen, örgütlenen işçi sınıfının baş kaldırmaları da genişler ve yaygınlaşır. Sermaye kendisiyle birlikte ve kendi hakimiyeti altında fışkırıp boy atan üretim biçiminin ayakbağı olur. Üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması öyle bir noktaya ulaşır ki, bunlar kapitalist kabuklarıyla çelişmeye başlarlar. Böylece kabuk parçalanır. Kapitalist özel mülkiyetin çanı çalmıştır. Mülksüzleştirenler mülksüzleştirilir.'

"Ve şimdi okura soruyorum: Diyalektik süslemeler, labirentler, kavram arabeskleri nerede; nerede sonunda herşeyin tek ve aynı olduğunu ileri süren karışık ve yanlış düşünceler; sadık izleyiciler için diyalektik mucizeler nerede; nerede Bay Dühring'e göre Marx'ın bunlar olmadan açıklamasını biçimlendirmeyi başaramayacağı Hegel'ci Logos öğretisinin esrarengiz diyalektik saçmalıkları ve labirentleri? Marx, ancak ve ancak tarihe dayanarak gösterir ve burada, daha önce küçük işletme, kendi gelişmesiyle kendi yok oluşunun... koşullarını zorunlu bir biçimde nasıl yarattıysa, şimdi de kapitalist üretim biçiminin kendisini ortadan kaldıracak maddi koşulları öyle yaratacağını özet olarak sunmaktadır. Bu süreç, tarihsel bir süreçtir ve aynı zamanda diyalektik bir süreçse, bu, Bay Dühring için ne kadar can sıkıcı olursa olsun Marx'ın suçu değildir.

"'Ancak' bu noktada, tarihsel ve ekonomik kanıtlara dayanarak, ispatlamasını sonuçlandırdıktan sonradır ki Marx şöyle devam eder: 'Kapitalist üretim biçiminin bir ürünü olan kapitalist mülk edinme biçimi kapitalist özel mülkiyeti doğurur. Bu, mülk sahibinin emeğine dayanan kişisel özel mülkiyetin ilk inkârıdır. Fakat, kapitalist üretim bir doğa yasasının kaçınılmaz zorunluluğuyla kendi inkârını doğurur. Bu, inkârın inkârıdır,' vb. ... (yukarıda aktarıldığı gibi).

"Böylece, süreci, inkârın inkârı olarak nitelemekle, Marx, sürecin tarihsel olarak zorunlu olduğunu ispatlamak amacında değildir. Tam tersine: Gerçekte sürecin kısmen zaten gerçekleştiğini ve kısmen de gelecekte gerçekleşmesi gerektiğini tarihten yararlanarak ispatladıktan sonradır ki, Marx aynı süreci, buna ek olarak belirli bir diyalektik yasaya uygun olarak gelişen bir süreç olarak niteler. Hepsi bu kadar. Bu nedenle, Bay Dühring tarafından inkârın inkârının burada geçmişin bağrından, geleceği doğurtacak bir ebenin görevini yapacağının ilanı, ya da Marx'ın toprağın ve sermayenin ortak mülkiyetinin zorunluluğuna, inkârın inkârına güven duyma temeli üzerinde inanılmasını istiyormuşçasına ilan edilmesi, bir defa daha gerçeklerin olduğu gibi çarpıtılması demektir." (s. 125)*

Okurun da göreceği gibi, Engels'in Dühring'i gerekçelerle parlak bir biçimde çürütmesi, Marx'ta geleceğin bütünüyle Hegel'ci zincirin ucunda olduğunu ve bunun kaçınılmazlığı kanısının ancak ve ancak inanç temeline dayandırılabileceğini iddia eden Bay Mihailovski için de bütünüyle geçerlidir. (Sanıyorum, bu konuyla ilgili olarak bu açıklamanın bütününü Engels'in arpa tanesinden, Rousseau'nun öğretisinden ve diyalektik sürecin öteki örneklerinden söz ettiği bölümde ortaya koyduğunu belirtmek doğru olur. Bu örneklerin, Engels'in —elyazmasının basılmadan önce okunduğu Marx'ın— açık ve kesin sözleriyle yalnızca karşılaştırılması bile Marksizmi Hegelci diyalektikle suçlamanın saçmalığını açıkça ortaya koyacaktır. Herhangi bir şeyi üçlülerle ispatlamak, ya da gerçek sürecin açıklanmasına bu üçlülerin "koşula bağlı unsurlarını" sokmak söz konusu olamaz.)

---

* *Fr. Engels, "Bay Dühring Bilimi Altüst Ediyor", 1934, s. 118 vd.* —***Alm. Red.***

Dühring'le Bay Mihailovski arasındaki bütün fark şu iki küçük noktaya indirgenebilir:

Birincisi: Dühring'in, Marx'tan sürekli olarak öfkeden küplere binmeden söz edememesine karşın, gene de *Tarih*'in bir sonraki bölümünde, Marx'ın "Sonsöz"de Hegel'cilik suçlamasını kesin olarak reddettiğini ortaya koymayı gerekli görmüştür. Oysa Bay Mihailovski, Marx'ın, diyalektik yöntemden ne anladığı konusundaki kesin ve açık sözlerinden (daha önce aktarılan) hiçbir biçimde söz etmemektedir.

İkincisi: Bay Mihailovski'nin bir diğer orijinalliği de, bütün ilgisini zaman kipleri üzerinde toplamasıdır. Gelecekten söz ederken, Marx, neden şimdiki zamanı kullanıyor? —Filozofumuz zafer kazandığına inanan bir tavırla bunu soruyor— Çok değerli eleştirmen, bunun cevabını herhangi bir dilbilgisi kitabında bulabilir: Geleceğe kaçınılmaz ve kesin gözüyle bakıldığında, gelecek zaman yerine şimdiki zaman kullanıldığını kavrayacaksınız. Ama sebebi nedir? Gelecek neden kesindir? —Bay Mihailovski, bu çarpıtmayı bile haklı gösterecek kadar derin bir kışkırtma tezgahlamak isteğiyle, kaygıyla bu soruları soruyor. Fakat bu konuda da Marx, kesin olarak açık bir cevap vermiştir. Siz bu cevabı yetersiz ya da yanlış buluyor olabilirsiniz. Ama o durumda bunun "ne kadar" yanlış olduğunu ve "neden" bu kadar yanlış olduğunu ortaya koymanız ve Hegelcilik konusunda saçmalamamanız gerekir.

Bir zamanlar, Mihailovski bu cevabın ne olduğunu kavramakla kalmıyor, aynı konuda başkalarına da ders veriyordu. 1877'de şöyle yazıyor: Bay Yukovski'nin, Marx'ın gelecek konusundaki "görüşünü" sanı olarak kabul etmesinin haklı nedenleri vardır. Fakat, "Marx'ın son derece önem verdiği" emeğin toplumsallaştırılması sorununu gözardı etmeye de "ahlak açısından hakkı yoktur". Doğal olarak elbette! 1877'de Yukovski'nin bu sorunu gözardı etmeye ahlak açısından hakkı yoktu. Fakat Bay Mihailovski, 1894'te bu aynı hakka sahiptir! Belki de: Quod licet Jovi, non licet bovi?!*

---

* *Jüpiter'in yaptığı, boğaya yasaktır.* —*Alm. Red.*

Burada toplumsallaşmayla ilgili olarak, daha önce "Otoçestveniye Zapiski"de* ileri sürülen gülünç bir görüşü hatırlatmadan geçmeyeceğim. Bu derginin 1883, 7. sayısında, Bay Mihailovski gibi Marx'ın gelecek "görüşünü" sanı olarak kabul eden Bay Postoronni** diye birinin "Yazı Kuruluna Mektup"u yayınlanmıştı. Bu Bay şöyle diyordu:

> "Emeğin kapitalizmdeki toplumsal biçimi, gerçekten yüzlerce ya da binlerce işçinin bir çatı altında örgütlenmesi, çekiç sallaması, çevirmesi, üstüne koyması, altına koyması, çekmesi ve birçok işlemi yapması demektir. Bu düzenin genel niteliğini şu atasözü çok güzel açıklar 'Herkes kendisi için, Tanrı da hepimiz için'. Bunun toplumsal emek biçimiyle ne ilişkisi var?"

Bu adamın, konuyu ne de güzel kavradığını hemen anlayabilirsiniz! "Toplumsal emek biçimi", "bir çatı altında çalışmak" "anlamına gelir"! Bu tür saçma düşünceler, şimdiye kadar en iyi Rus dergilerinden birinde ortaya atılmasına karşın, hâlâ "Kapital"in teorik kısmının, bilim tarafından genel olarak kabul edildiği konusunda bizi inandırmak istiyorlar. Evet, "Kapital"e karşı birazcık ciddi bir karşı-çıkış söz konusu olmadığından, "genel olarak kabul edilen bilim" ona ilgi duymaya başlamış, aynı zamanda da en ilkel bilgisizliği ortaya koymaya ve okullarda okutulan ekonominin o eski bayağılıklarını tekrarlamaya devam etmiştir. Bay Mihailovski'ye, eski bir alışkanlıkla bütünüyle atlayıp geçtiği sorunun özünü göstermek için, bu sorunun üzerinde biraz daha durmayı gerekli görüyoruz.

Emeğin kapitalist üretim tarafından toplumsallaştırılması hiç de insanların bir çatı altında çalışmasından oluşmaz (bu, sürecin ancak küçük bir parçasıdır), fakat toplumsal emeğin uzmanlaşmasıyla, verilen her bir sanayi dalında kapitalistlerin sayılarında bir azalma ve ayrı sanayi dallarının sayısında bir çoğalmanın eşlik etmesiyle sermayenin yoğunlaşmasından, bir çok ayrı üretim sürecinin ***tek bir*** toplumsal üretim sürecinde kaynaşmasından oluşur. Örneğin: El zanaatı dokuma-

* *"Anavatan Yıllıkları". —Alm. Red.*

** *Kenarda duran biri — N. K. Mihailovski'nin takma adı. —Alm. Red.*

cılığı dönemlerinde, küçük üreticilerin bazzat kendileri ipliği eğirirler ve kumaş yaparlarken birkaç tane sanayi kolu vardı (eğirme ve dokuma iç içe geçmiştir.) Fakat üretim, kapitalizm tarafından toplumsallaştırıldığında, ayrı sanayi dallarının sayısı artar: Pamuk eğirme, ayrı olarak yapılır, dokuma da öyle: Üretimdeki bu uzmanlaşma ve yoğunlaşma, yeni sanayi dallarının ortaya çıkmasına yol açar: Makine yapımı, kömür madenciliği vb. Şimdi daha bir uzmanlaşmış duruma gelmiş olan her sanayi dalında, kapitalistlerin sayısı giderek azalır. Bu şu demektir: Üreticiler arasındaki toplumsal bağ giderek daha çok güçlenir, üreticiler tek bir bütün halinde kenetlenirler. Önceden ayrı ayrı küçük üreticilerin her biri bir kaç işlemi bir arada yaparlardı ve bu nedenle de birbirlerinden nispeten bağımsızdılar: Örneğin el-zanaatçısı keteni bizzat kendisi ekerken, bizzat kendisi eğirirken ve dokurken, diğerlerinden hemen hemen bağımsızdı. Bu küçük ve dağınık meta üreticileri düzeni, (ve yalnızca bu düzen) şu sözü haklı kılıyordu: "Herkes kendisi için, Tanrı hepimiz için", yani bu, bir pazar dalgalanmaları anarşisiydi. Kapitalizm sayesinde ulaşılan emeğin toplumsallaşmasında durum bütünüyle farklıdır. Kumaşı üreten imalatçı, pamuk ipliği imalatçısına; pamuk ipliği imalatçısı pamuğu yetiştiren kapitalist tarımcıya; makina imalatçısına, kömür madeni sahibine, v.b, v.b, bağımlıdır. Sonuç, hiçbir kapitalistin başkaları olmadan yapamayacağıdır. "Herkes kendisi için" sözünün böyle bir düzene artık uygulanamayacağı açıktır: Burada her biri herkes için, herkes her biri için çalışmaktadır. (Burada ister bulutların üzerindeki hayal ürünü bir varlık, isterse dünyevî bir "altın buzağı" olsun artık Tanrı'ya yer yoktur.) Düzenin niteliği temelden değişmiştir. Küçük, ayrı ayrı işletmeler düzeni döneminde, bu işletmelerden herhangi birinde iş duraksadığında, bu, toplumun ancak birkaç üyesini etkiler, hiçbir genel karışıklık yaratmazdı, bu nedenle de genel dikkati üzerine çekmez ve kamunun işe karışmasına yol açmazdı. Fakat, bir büyük işletmede son derece uzmanlaşmış bir sanayi koluyla uğraşmakta olan ve bu nedenle hemen hemen bütün toplum için çalışmakta olan ve bizzat kendisi de bütün bir topluma bağımlı olan bir işletmede (yalınlaştırmak için, toplumsallaşmanın en son nok-

taya ulaştığı bir durumu ele alıyorum) iş duraksadığında, toplumun öteki bütün işletmelerinde de işin duraksaması zorunludur. Çünkü bunlar, ihtiyaç duydukları ürünleri yalnızca bu işletmeden sağlayabilirler, kendi metalarının bütününü, yalnızca, bu işletmenin metaları varsa elden çıkarabilirler. Böylece, bütün üretim süreçleri *tek bir* toplumsal üretim süreci durumunda kaynaşırlar; fakat gene de bu işletmelerin her biri ayrı bir kapitalist tarafından yürütülür, ona bağımlıdır ve toplumsal ürünler de onun kendi özel mülküdür. Üretim biçimiyle mal edinme biçimi arasında uzlaşmaz bir çelişkinin başlamış olduğu açık değil midir? Mal edinme biçiminin, zorunlu olarak üretim biçimine kendisini uydurması ve aynı biçimde toplumsal, yani sosyalist duruma gelmesi gerektiği açık değil midir? Fakat "Otoçestveniye Zapiski"deki açıkgöz dargörüşlü, herşeyi bir çatı altında çalışmaya indirgemektedir! Hiçbir şey bundan daha fazla hedeften uzak olabilir mi? (sürecin toplumsal yönünü, işçilerin birleşmiş, kaynaşmış ve örgütlenmiş duruma gelmelerini türetilmiş ve ikinci bir olgu olduğundan dikkate almadım ve yalnızca maddi süreci, yalnızca üretim ilişkilerindeki değişikliği tasvir ettim).

Bu yalın gerçeklerin, bütün Rusya "demokratlarına" açıklanmasının zorunlu oluşunun nedeni, bunların küçük burjuva görüşler bataklığına, bu küçük burjuva düzeninden başka bir düzeni kesin olarak düşünemeyecek biçimde, gırtlaklarına kadar saplanmış olmalarıdır.

Bununla birlikte biz gene de Bay Mihailovski'ye dönelim. Marx'ın sosyalist düzeninin, bizzat kapitalizmin gelişme yasaları nedeniyle, kaçınılmaz olduğu sonucuna dayandırdığı, olgulara ve yargılara Bay Mihailovski hangi karşı çıkışlarda bulunmuştur? Gerçekte toplumsal ekonominin meta örgütlenmesinde, toplumsal emek süreci içerisinde gelişmekte olan bir uzmanlaşma, sermaye ve işletmelerde bir yoğunlaşma, bütün bir emek süreci içerisinde toplumsallaşma olmadığını mı kanıtlamıştır? Hayır, o, bu gerçekleri çürütmek için hiçbir tez ileri sürememiştir. Acaba o, kapitalist topluma özgü anarşinin emeğin toplumsallaşmasıyla çeliştiği tezini sarsmış mıdır? Bu konuda da

hiçbir şey söylememiştir. Acaba o, bütün kapitalistlerin emek süreçlerinin tek bir toplumsal emek süreci halinde birleşmesinin özel mülkiyetin varlığını sürdürmesiyle bağdaşabileceğini, bu çelişkinin çözümünün olanaklı olduğunu ve Marx'ın açıkladığından başka bir çözümün de düşünülebileceğini mi kanıtlamıştır? Hayır bu konuda da tek bir söz etmemiştir.

Öyleyse eleştirisi neye dayanıyor? Hilelere, çarpıtmalara ve boş gürültüden öteye geçmeyen bir lafazanlığa.

Gerçekten de, önce, tarihin arka arkaya gelen üçlü adımları konusunda bir sürü saçma sapan lafazanlık yaptıktan sonra, ciddi bir tavırla, Marx'a, "daha sonra ne geliyor?" —yani tarih, onun ortaya koyduğu sürecin en son aşamasının ötesinde nasıl ilerleyecektir?— diye soran eleştirmenin kullandığı yöntemleri başka nasıl adlandırabiliriz? Lütfen şuna dikkat edin: Marx literatürle ilgili çalışmaları ve devrimci çalışmalarının başından beri, toplumbilimsel bir teoriden, gerçek süreci aslına sadık kalarak aktarmasından başka birşey istememiştir (örneğin, "Komünist Manifesto"daki komünistlerin teori ölçütü üzerine açıklamalarıyla karşılaştırın. Marx, "Kapital"de bu talebe tutarlılıkla bağlı kalmıştır. Kapitalist toplum biçiminin bilimsel bir tahlilini yapmayı görev edindiğinden dolayı, gözlerimizin önünde gerçekten cereyan eden bu örgütlenmenin gelişmesinin kaçınılmaz olarak ortadan kalkacağı ve daha yüksek başka bir örgütlenmeye dönüşmek zorunda olduğu konusunda bir eğilim taşıdığını ortaya koyarak, o noktada durmuştur. Oysa Bay Mihailovski Marx'ın öğretisinin bütün özünü dikkate almıyarak şu aptalca soruyu soruyor: "Daha sonra ne geliyor?" Ve yüksekten bir tavırla ekliyor: "Engels'in cevabının ne olabileceğini pek bilmediğimi açıkça itiraf etmeliyim." Ama, biz de kendi açımızdan, açıkça itiraf etmeliyiz ki, Bay Mihailovski, biz, böyle bir "eleştirinin" özünün ve yöntemlerinin ne olduğunu çok iyi anlıyoruz!

Ya da şu görüşü alın:

"Ortaçağ'da, Marx'ın, malsahibinin kendi emeğine dayanan kişisel mülkiyeti, ekonomik ilişkiler alanında bile ne tek, ne de hakim bir etkendi. Bununla birlikte çok şey vardı ama, Marx'ın yorumlamasındaki diyalektik yöntem (Bay Mihailovski'nin çarpıttığı yorumlamadaki olmasın?) Bu konuya dönmeyi önermiyor... Bütün bu şemaların, tarihsel gerçekliğin, ya da onun boyutlarının bir görünümünü sunmadığı açıktır; bu şemalar ancak insan zihninin her nesneyi, geçmiş, şimdiki ve gelecekteki durumlarıyla düşünme eğilimini sağlıyorlar."

Bay Mihailovski, hatta sizin şeyleri tahrif ediş biçiminiz bile, insanı bıktıracak kadar tek düze! Bay Mihailovski gerçek kapitalist gelişme (ortaçağdaki ekonomik sistemin öteki özelliklerinin atlanmasının nedeni, bunların, feodal toplumsal biçimlenişe dahil olmalarıdır, oysa Marx, yalnızca kapitalist biçimlenmeyi araştırır; saf biçimiyle, kapitalist gelişme süreci, gerçekte, örneğin İngiltere'de küçük, ayrı ayrı meta üreticileri sistemi ve onların kişisel emek mülkiyetiyle başlamıştır.) sürecini formüle etmekten başka bir iddiası olmayan Marx'ın şemasına, önce herşeyi üçlülerle ispatlama amacını yakıştırıyor, daha sonra Marx'ın bu şemasının Bay Mihailovski'nin onu zorla sokmaya çalıştığı plana uymadığını ileri sürüyor (üçüncü aşama birinci aşamanın ancak *bir* yanını yeniden oluşturur, öteki bütün yanlarını dikkate almaz), daha sonra da en şatafatlı bir biçimde "şemanın tarihsel gerçekliğin bir görünümünü ortaya koymadığı açıktır" sonucuna varıyor!

(Engels'in Dühring için dediği gibi), bir istisna olarak bile doğru aktarma yapamayan bir adamla, ciddi bir tartışmaya girebilir miyiz? Şemanın herhangi bir açıdan yanlışlığını ortaya koymak için hiçbir çaba harcamadan, herkese bu şemanın "açıkça" gerçekliğe uymadığı güvencesini veren bir insanla tartışma yapabilir miyiz? Bay Mihailovski, Marksist görüşlerin gerçek özünü eleştirmek yerine, keskin zekâsını geçmişin, bugünün ve geleceğin kategorileri üzerinde göstermektedir. Örneğin, Bay Dühring'in "ebedi gerçekler"ine karşı tartışma yürütürken, Engels,

"bugün bize hıristiyan-feodal, burjuva ve proletarya ahlâkı gibi üç ahlâkın öğütlendiğini ileri sürer, öyle ki, geçmiş, şimdi ve gelecek bu

üç büyük aynı zamanda ve yanyana geçerli olan ahlâk teorisi grubunu sağlarlar."*

Bu konuda Bay Mihailovski şöyle akıl yürütüyor:

"Bence, tarihin dönem dönem, bütün üçlü bölünmelerinin temelinde yatan şey, geçmişin, bugünün ve geleceğin kategorileridir."

Ne kadar derin düşünce! Herhangi bir toplumsal olgu, gelişme süreci içerisinde incelendiği zaman, onda sürekli olarak geçmişin kalıntılarının, bugünün temellerinin ve geleceğin tohumlarının bulunduğunu kim bilmez. Ama Engels, örneğin ahlâk tarihinin (bildiğiniz gibi ancak "bugünün" ahlâkından söz ediyordu), ortaya konan üç aşamayla sınırlandığını, örneğin, feodal ahlâktan önce köleci ahlâkın, köleci ahlâktan daha önce de ilkel komünist topluluktaki ahlâkın gelmediğini ileri sürmeyi aklından geçirmiş midir? Engels'in ahlâksal görüşlerdeki bugünkü akımları materyalist bir biçimde açıklayarak anlatma çabasını ciddi olarak eleştireceği yerde, Bay Mihailovski bize son derece boş ve süslü cümleler sunmaktadır!

Bay Mihailovski'nin hangi eserde materyalist tarih görüşünün ortaya konduğunu bilmediği açıklamasıyla başlayan "eleştiri" yöntemi dolayısıyla, belki de şunu hatırlatmak yerinde olur: Bir zamanlar yazar bu eserlerden birini biliyor ve onu daha doğru değerlendirmeyi beceriyordu. 1877'de Bay Mihailovski, "Kapital" konusunda şu görüşü ileri sürüyordu:

"'*Kapital*'den Hegel'ci diyalektiğin ağır, kaba ve yararsız kapağını kaldırırsak" (Ne garip! 1894'te, materyalizm, "diyalektik sürecin itiraz kabul etmezliğine" dayanıyormuş gibi görünürken, nasıl oluyor da, 1877'de bu "Hegel'ci diyalektik" "gereksiz" oluyor?) "o zaman, bu eserde, öteki üstünlüklerinin yanında, biçimlerin, kendi varlıklarının maddi koşullarıyla ilişkisi genel sorununun çözümü için eksiksiz, inceden inceye hazırlanmış bir malzeme ve belirli bir alan için bu sorunun kusursuz bir formülasyonunu da göreceğiz."

---

* *Fr. Engels, "Anti-Dühring", s. 80.* —***Alm. Red.***

"Toplumsal biçimlerin, kendi varlıklarının maddi koşullarıyla ilişkisi", bu toplumsal hayatın çeşitli yönleri arasındaki karşılıklı ilişki sorununun, maddi ilişkiler temeli üzerindeki ideolojik-toplumsal ilişkiler üstyapısı sorununun bizzat kendisidir; bu herkesçe bilinen çözümü tam da materyalizm öğretisini oluşturan bir sorundur. Devam edelim:

> "Gerçekten, ***Kapital'in bütünü*** (italikler bana aittir) bir toplum biçiminin bir defa doğduktan sonra nasıl gelişmeye devam ettiğini, keşifleri, buluşları ve üretim yöntemlerindeki gelişmeleri, yeni pazarları, ve bizzat bilimi kendine tabi kılarak ve özümleyerek, tipik özelliklerini nasıl güçlendirdiğini ve bunları kendisi için çalışmaya zorladığını ve son olarak, var olan biçimin maddi koşullardaki daha ileri değişikliklere nasıl dayanamadığını araştırmaya adanmıştır."

Ne kadar şaşılacak bir durum! 1877'de "***Kapital'in bütünü***" belirli bir toplum biçiminin materyalist bir araştırmasına adanmıştı (materyalizm, toplumsal biçimlerin maddi koşullarla açıklanması değil de nedir?), oysa 1894'te öyle anlaşılıyor ki, bu materyalizmin ortaya konuşunun nerede, hangi eserde aranması gerektiği bile bilinmemektedir!

1877'de, "Kapital" "belirli bir biçimin" (yani kapitalist biçimin, değil mi?) maddi koşullardaki devam eden değişikliklere nasıl dayanamadığının (buna dikkat edin!) bir araştırmasını içeriyordu. Oysa, 1894'te, hiç de böyle bir araştırma bulunmadığı ve kapitalist biçimin üretici güçlerdeki daha ileri herhangi bir değişime dayanamıyacağı düşüncesi, "bütünüyle Hegel'ci Üçlü'nün sonunda" yer almaktadır! 1877'de Bay Mihailovski, "belirli bir toplum biçiminin kendi varlığının maddi koşullarıyla ilişkilerinin tahlili, ***sonsuza kadar*** (italikler bana aittir) yazarın mantık gücünün ve derin bilgisinin bir anıtı olarak kalacaktır" diye yazıyordu. Oysa 1894'te, materyalizm öğretisinin hiçbir zaman ve hiçbir yerde bilimsel olarak sınamadığını ve ispatlamadığını ileri sürmektedir.

Şaşılacak bir durum! Gerçekte bu ne demektir? Ne olmuştur?

İki şey olmuştur: Birincisi, 1870'lerin, —burjuva niteliği nedeniyle özgürlüğe karşı "burnundan soluyan", Rus hayatının uzlaşmaz niteliğini büyük bir istekle gizleyen "alnı açık liberaller"e karşı mücadele

eden ve bir köylü devrimi düşleyen —Rus köylü sosyalizmi bütünüyle çözülmüş, köylü işletmesinin ilerici eğilimlerinde "umut verici bir izlenim" gören, bunların, köylülüğün hepsinin mülksüzleştirilmesiyle atbaşı birlikte yürüdüğünü (ve onunla belirlendiğini) unutan, kaba, dargörüşlü liberalizmi doğurmuştur. İkincisi, Bay Mihailovski 1877'de "kızıl" (yani devrimci sosyalist) Marx'ı liberal eleştirmenlere karşı savunma görevini öylesine yüklenmişti ki, Marx'ın yöntemiyle kendisininkinin bağdaşmazlığını kavrayamamıştı. Daha sonra da diyalektik materyalizmle sübjektif toplumbilim arasındaki bu uzlaşmaz çelişki Engels'in yazıları ve kitapları tarafından ve Rus sosyal-demokratları tarafından ona açıklandı (Plehanov'un yazılarında sık sık Bay Mihailovski konusunda çok yerinde olarak yorumlara rastlanır.) ve Bay Mihailovski bütün sorunu ciddi olarak yeniden incelemek yerine yalnızca gemi azıya aldı. (1872 ve 1877'de yaptığı gibi), Marx'ı sevinçle karşılayacağı yerde, şimdi kuşkulu ve belirsiz bir övgü perdesi altında havlamaktadır. "Ekonomik açıdan en zayıf olanın korunması"yla, "kırlarda büyük dükkanlar ve iyileştirmelerden, el-zanaatçıları için sergi ve kolektif işletmelerden ve buna benzer iyi niyetli, dar kafalı fikirlerden hoşnut kalmayı reddettikleri için, "kızıl" insanlar olarak kalmak, toplumsal devrimin savunucuları olarak kalmak ve toplumun gerçekten devrimci unsurlarını eğitmek, yönlendirmek ve örgütlemek istediklerinden, Rus Marksistlerine şiddetle öfkeleniyor ve yaygara koparıyor.

Uzak geçmişe yaptığımız bu kısa gezintiden sonra, sanıyorum, Bay Mihailovski'nin Marx'ın teorisiyle ilişkili eleştirisinin tahlili işini sonuçlandırabiliriz. Şimdi sonuç çıkarmaya ve eleştirmenin yargılarını toparlamaya çalışalım.

Yıkmaya kalkıştığı öğreti, birincisi, materyalist tarih görüşüne, ikincisi de diyalektik yönteme dayanmaktadır.

Birincisiyle ilişkili olarak, eleştirmen, önce, materyalizmin hangi eserde ortaya konduğunu bilmediğini ileri sürmekle işe başlıyor. Böyle bir açıklamayı hiçbir yerde bulamadığından, materyalizmin ne olduğunu kendisi uydurmaya kalkıştı. Materyalizmin aşırı istekleri konusun-

da bir fikir vermek için, materyalistlerin, insanlığın bütün geçmişini, bugününü ve geleceğini açıkladıklarını iddia ettikleri masalını uydurdu. Marksistlerin belgelenmiş açıklamalarıyla yapılan bir karşılaştırmadan sonra onların ancak *tek bir* toplumsal biçimlenmeye açıklanmış gözüyle baktıkları ortaya konduğu zaman da, eleştirmen, materyalistlerin, materyalizmin kapsamını daralttıklarına ve böylece de kendi kendilerini çürüttüklerine karar verdi. Materyalizmin ortaya konmasında kullanılan yöntemler konusunda bir düşünce sunmak için Marx'la Engels'in yalnızca genel olarak ekonomik-tarih konusundaki bilgilerinin yetersiz olduğunu açık açık söylemelerine (1845-1846'da) karşın ve bilgilerinin yeterli olmadığını belgeleyen yazıyı hiçbir zaman yayınlamamış olmalarına karşın, materyalistlerin bizzat kendilerinin bilimsel sosyalizmi geliştirmek için, bilgilerinin yeterli olmadığını söylediklerini iddia etmektedir. Bu girişlerden sonra eleştirinin esası sunuluyor: "Kapital" yıkılmıştır, çünkü eleştirmen bütün dönemlerin ele alınmasını istediği halde "Kapital", ancak bir dönemi ele almaktadır ve yine çünkü ekonomik materyalizmin doğruluğunu göstermemekte, ancak dokunup geçmektedir. Öyle anlaşılıyor ki bunlar, materyalizmin bilimsel olarak hiçbir zaman belgelendirilmediğinin kabul edilmesini zorunlu kılacak kadar ağır ve ciddi iddialardır. Daha sonra da, bu öğretiyle hiçbir ilişkisi bulunmayan bir adamın bütünüyle farklı bir ülkede, tarih öncesi dönemleri araştırıp inceledikten sonra aynı şekilde materyalist sonuçlara varması, materyalizme karşı bir gerçek olarak ortaya konuyor. Bundan başka, doğurmayı materyalizmin içerisine sokmanın kesin olarak yanlış olduğunu, bunun bir sözcük oyunundan başka bir şey olmadığını ispatlamak için eleştirmen ekonomik ilişkilerin cinsel ve ailevi ilişkiler temeline dayanan bir üst yapı olduğunu ispatlamaya çalışıyor. Ciddi eleştirmenimizin, materyalistleri bilgiyle donatmak için bu konudaki sözleri, bize, mirasın doğurma olmadan olanaksız olacağı, karmaşık bir psikolojinin bu doğurmanın ürünlerine "bağlı olduğu" ve çocukların babalarının huyunda yetiştirildikleri konusundaki derin gerçeği kazandırdı. Bu arada, ulusal bağların kabile bağlarının bir devamı ve genelleştirmesi olduğunu da öğrendik.

Eleştirmen, materyalizm üzerine teorik araştırmalarına devam ederek, Marksistlerin tezlerinin çoğunun içeriğinin, kitlelerin ezilmesi ve sömürülmesinin burjuva düzeninde "zorunlu" olduğu ve bu düzenin "zorunlu olarak" sosyalist bir düzene dönüşmesi gerektiği iddiasından ibaret olduğunu belirtiyor. Daha sonra da, zorunluluğun, (insanların eksiksiz olarak neyi zorunlu saydıklarını hesaba katmazsak), çok genel bir çerçeve olduğunu ve dolayısıyla Marksistlerin mistik ve metafizikçi olduklarını hemen ardından ileri sürüvermektedir. Eleştirmen, bundan başka, Marx'ın idealistlere karşı tartışmasının "tek yanlı" olduğunu da ileri sürmekte, ama bu idealistlerin görüşlerinin sübjektif yöntemle ilişkisi ve Marx'ın diyalektik materyalizminin bu görüşlerle ilişkisi konusunda tek kelime bile etmemektedir.

Marksizmin ikinci temel direği, diyalektik yönteme gelince, bu temel direği yıkmak için cesaretli eleştirmenin bir darbesi yetmiştir. Bu darbe çok beceriklice indirilmiştir: Eleştirmen, diyalektik yöntemin Üçlü'lerden değil, toplumbilimdeki idealizmin ve sübjektivizmin yöntemlerinin reddedilişinden oluştuğu gerçeğini gözardı ederek, herhangi bir şeyin üçlülerle ispatlanabileceği düşüncesini çürütmek için rastlanmamış bir çabayla çalışmış, çabalamıştır. İkinci bir darbe de, özellikle Marx'a yöneltilmiştir: Eleştirmen, yiğit Bay Dühring'in yardımıyla Marx'a kapitalizmin çöküşündeki zorunluluğu üçlüler aracılığıyla ispatlamaya çalışmış olmak saçmalığını yüklemekte, daha sonra da bu saçmalığa karşı başarıyla mücadele etmektedir.

İşte "ünlü toplumbilimcimiz'in parlak "zaferler"inin destanı budur! Bu zaferleri seyretmek ne kadar da "öğretici"dir! (Burenin).

Burada, Marx'ın öğretisinin eleştirisiyle doğrudan doğruya ilişkisi olmayan, ama eleştirmenin ideallerinin ve gerçeklik görüşünün anlaşılması açısından son derece ilgi çekici olan bir diğer duruma değinmeden geçemeyiz. Bu, onun Batı'daki işçi sınıfı hareketine karşı tutumudur.

Yukarıda Bay Mihailovski'nin materyalizmin "bilim"de kendi kendini haklı çıkarmadığına (Alman "Halkın Dostları"nın bilimi olma-

sın bu?) ilişkin açıklamalarını aktarmıştık. Bay Mihailovski'nin iddiasına göre, bu materyalizm "işçi sınıfı arasında gerçekten de çok hızlı yayılmaktadır." Bay Mihailovski bu gerçeği nasıl açıklıyor? Şöyle diyor:

> "Deyim yerindeyse, ekonomik materyalizmin geniş ölçüde kazandığı başarı ve onun eleştiri sınavından geçmemiş bir biçimde yayılması, bilim sayesinde değil, esas olarak geleceğe ilişkin umutlar'la 'kurulan' günlük pratik sayesinde olmuştur".

Gelecekle ilgili umutlara "dayandırılan" bu pratikle ilgili bu acemice cümlenin içinde, materyalizmin, gerçekliği doğru bir biçimde açıkladığı için değil, gerçeklikten yüz çevirerek umutlara döndüğü için yayıldığından başka hangi anlamı olabilir? Devam ediyor:

> "Geleceğe ilişkin bu umutlar, onları benimseyen Alman işçi sınıfından ve onun geleceğine sıcak ilgi duyanlardan ne bilgi ne de eleştirel düşünce çabası ister. Ancak ve ancak inanç ister."

Başka bir deyişle, materyalizmin ve bilimsel sosyalizmin genişlemesine yayılması, bu öğretinin işçilere daha iyi bir gelecek vaadetmesi nedeniyledir! Ama bu açıklamanın kesin olarak saçmalığını ve yanlışlığını ortaya koymak için, sosyalizmin ve Batı'daki işçi sınıfı hareketinin tarihi konusunda en ilkelinden bir bilgi sahibi olmak yeterlidir. Bilimsel sosyalizmin gelecek için hiçbir zaman böyle bir umut vermediğini herkes bilmektedir: Bilimsel sosyalizm var olan burjuva düzeninin tahliliyle, kapitalist toplumsal örgütlenmenin gelişimindeki eğilimlerin incelenmesiyle yetinmiştir — ve yalnız bununla. "Biz dünyaya demiyoruz ki", diye yazıyordu Marx 1843'te, —ve bu programı harfi harfine yerine getirmiştir— "mücadeleyi bırak — bütün mücadeleniz anlamsızdır."

> "Biz dünyaya gerçek bir mücadele sloganı veriyoruz. Biz dünyaya ancak ve gerçekten ne için mücadele ettiğini gösteriyoruz, ister hoşlansın ister hoşlanmasın, bilinç, dünyanın elde etmesi gereken bir şeydir".*

Örneğin, "Kapital"in —bilimsel sosyalizmin açıklandığı başlıca

---

* *Marx-Engels, Bütün Eserler, Birinci kısım, C. III, s. 575.* —***Alm. Red.***

ve temel eser— kendini geleceğe değinen genel imalarla sınırladığını ve gelecek düzenin içinden büyüdüğünü, zaten var olan unsurları yalnızca izlediğini herkes bilir. Herkes bilir ki, gelecek için umutlar söz konusu olduğu ölçüde, insanların çatışmadan geçineceği ve toplumsal ilişkilerin sömürüye değil, insan doğasının koşullarına uyan gerçek ilerleme ilkelerine dayanacağı bir düzenin tablosuyla insanlığı esinlendirmeyi isteyerek, gelecekteki toplumu bütün ayrıntılarıyla tanımlayan daha önceki sosyalistlerin bu konudaki katkısı karşılaştırılamayacak ölçüde daha fazladır. Aynı zamanda, bu görüşleri ortaya koyan bir çok yetenekli insana, ve en sağlam bir biçimde inanmış sosyalistlere karşın, büyük çaptaki makineli sanayi, proleter işçi kitlelerini politik hayatın girdabına çekinceye kadar ve mücadelelerin gerçek sloganı buluncaya kadar, bunların teorileri hayatın dışında kalmıştı ve programları da siyasal halk hareketleriyle birleştirilmemişti. Bu sloganı; çok önceleri —1872'de— Bay Mihailovski'nin onu adlandırdığı gibi "bir ütopyacı değil, tersine, sıkı ve hatta bazı yerlerde katı bir bilim adamı olan" Marx bulmuştur; hiç kuşkusuz bu, umutlar yardımıyla değil, tersine, var olan burjuva düzeninin bilimsel bir tahliliyle, bu düzende sömürünün "zorunlu" olduğunun açıklanmasıyla, onun gelişme yasalarının incelenmesiyle bulunmuştur; Bay Mihailovski doğal olarak, bu tahlili kavramak için ne bir bilgiye, ne de bir düşünme çabasına gerek vardır diye, "Ruskoye Bogatstvo" okurlarına güvence verebilir, ama biz zaten onun kendi durumunda bu tahlilin ortaya koyduğu ilkel gerçeklerin kavranışında öyle büyük bir eksiklik gördük ki, (ve bunu onun iktisatçı çalışma arkadaşında daha da büyük ölçüde göreceğiz) bu tür bir açıklama doğal olarak ancak insanı güldürür. İşçi sınıfı hareketinin, bütünüyle büyük çaptaki kapitalist makineli sanayiinin geliştiği yerlerde ve bu gelişme ölçüsünde yayıldığı ve geliştiği, tartışılmaz bir gerçek olarak kalıyor; sosyalist öğreti, bütünüyle insan doğası için geçerli toplumsal ilişkiler konusunda tartışmayı bıraktığı ve çağdaş toplumsal ilişkilerin materyalist bir tahlilini yapmaya ve var olan sömürü düzeninin zorunlu olduğunu açıklamaya başladığında başarılı olmaktadır.

Bu öğretinin "umutlar"la ilgili tavrını, doğrudan doğruya gerçeğe aykırı bir şekilde ele alarak, materyalizmin, işçiler arasındaki başarısının gerçek nedenlerinden kaçınmaya çalışarak, Bay Mihailovski Batı Avrupa işçi sınıfı hareketinin düşünceleri ve taktikleriyle son derece dar görüşlü ve bayağı bir biçimde alay etmeyi sürdürmektedir. Gördüğümüz gibi, emeğin toplumsallaştırılmasının bir sonucu olarak, kapitalist düzenin sosyalist düzene dönüşmesinin kaçınılmaz olduğu konusunda Marx'ın ispatlarına karşı tek bir düşünce bile ileri sürememiştir. Fakat gene de "bir proleterler ordusu"nun kapitalistleri mülksüzleştirmeye hazırlanmakta olduğu, bu mülksüzleştirme üzerine "bütün sınıf mücadelesinin sona ereceği", "yeryüzünde barışın sağlanacağı ve insanlar üzerinde iyi niyetin hüküm süreceği" düşüncesiyle en kaba biçimde eğlenmektedir. O, Bay Mihailovski de, sosyalizme ulaşmanın bundan çok daha basit ve daha emin yollarını biliyor: Gerekli olan bir şey varsa, o da "halkın dostları"nın "istenilen ekonomik evrim"in "açık ve değişmez" yollarını daha ayrıntılı bir biçimde ortaya koymalarıdır. Daha sonra da bu "halkın dostları" —en büyük olasılıkla—, "pratik ekonomik sorunları" çözüme kavuşturmak üzere, "çağrılacaklardır" (Bkz: Bay Yujakov'un "Ruskoye Bogatstvo"daki "Rusya'daki Ekonomik Gelişme Sorunları" adlı yazısı, No: 10) ve bu arada... bu arada —gene işçiler beklemeli, "halkın dostları"na güven duymalı, "haksız bir kendine güvenle" sömürücülere karşı bağımsız bir mücadeleye başlamamalıdırlar. Bu "haksız kendine güvene" öldürücü bir darbe indirmek amacında olan yazarımız, "bir cep sözlüğüne hemen hemen sığabilecek bu bilime" son derece öfkelenmektedir. Gerçekten ne kadar da korkunç! Bilim: Ve cebe sığabilen son derece ucuz sosyal-demokrat broşürler! Bilime yalnızca sömürülenlere kurtuluşları için bağımsız bir mücadele vermeyi öğrettiği ölçüde, uzlaşmaz sınıf çelişkilerini üstünü küllemekle uğraşmakta olan, bütün bu işi kendileri yükümlenmek isteyen bütün "halkın dostları"ndan uzak durmayı öğrettiği ölçüde değer veren, bu nedenle de, bu bilimi, dar görüşlüleri böylesine sarsan son derece ucuz broşürlerde açıklayan kişilerin, haksız olarak, bir kendine güven içinde oldukları, nasıl da belli oluyor değil mi? İşçi-

ler, kaderlerini, "halkın dostları"nın ellerine bırakmış olsalardı, işler ne kadar da farklı olurdu! "Halkın dostları" işçilere, ciltlerce gerçek bir üniversite ve dar görüşlü bir bilim öğreteceklerdi. Onlara, insan doğasına uyan bir toplumsal örgütlenmeyi ayrıntılı olarak tanıtacaklardı. Ama yeter ki işçiler beklemeyi ve böyle haksız bir kendine güvenle mücadeleyi bizzat başlatmamayı kabul etsinler!

*

Bu defa, Bay Mihailovski'nin "eleştiri"sinin genelde, Marx'ın teorisine karşı değil de, özelde Rus sosyal-demokratlarına karşı yöneltilmiş olan ikinci kısmına geçmeden önce bu konudan biraz ayrılmamız gerekiyor. Bay Mihailovski, Marx'ı eleştirirken ancak Marx'ın teorisinin eksiksiz bir açıklamasını sunmak için hiçbir çaba harcamaması yetmiyormuş gibi, bundan başka onu korkunç bir biçimde tahrif etmekte ve aynı yöntemle şimdi de son derece acımasız bir biçimde Rus sosyal-demokratlarının düşünceleri konusunda kalem oynatmaktadır. Gerçek, yeniden belirlenmeli ve ortaya konmalıdır. Bunu yapabilmenin en uygun yöntemi, daha önceki Rus sosyalistlerinin görüşleriyle sosyal-demokratların görüşlerini karşılaştırmaktır. Daha önceki Rus sosyalistlerinin bir açıklamasını Bay Mihailovski'nin "Ruskaya Mysl" daki, 1892, No: 6, bir yazısından aktarıyorum. Bay Mihailovski, bu yazısında, ayrıca Marksizmden de söz etmekte (sansürden geçen bir basında, yalnızca Burenin yöntemiyle ele alınabilecek sorunlar konusunda durmadan, Marksistleri, yerin dibine batırmadan uygun bir dille —bu, onu kınamak için söylenmiş olsun— söz etmekte), Marksizme karşı olan —ya da hiç olmazsa karşı değilse bile, Marksizme paralel olan— kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Hiç kuşkusuz, ne kendisini sosyalistler arasında sınıflandırarak Bay Mihailovski'yi, ne de Mihailovski'yi onlarla aynı yere koyarak, Rus sosyalistlerini gücendirmeyi hiç mi hiç istemiyorum ama, bence akıl yürütme yöntemi her iki durumda da özünde aynıdır, tek bir fark varsa, o da inançlarındaki sağlamlık, dürüstlük ve tutarlılık derecesidir.

Bay Mihailovski "Otoçestveniye Zapiski"nin görüşlerini ortaya koyarken şöyle yazıyordu:

"Ekicinin toprağa, üreticinin de iş aletlerine sahip olmasını, ahlâksal ve siyasal idealler arasına aldık."

Gördüğünüz gibi, bu hareket noktası da, en iyi dileklerden esinlenen, en iyi niyetli bir hareket noktasıdır…

"Ülkemizde hâlâ var olan ortaçağ emek biçimleri, ("Emeğin ortaçağvari biçimleriyle", —yazar bir başka yerde böyle açıklamaktadır— "yalnızca ortak toprak mülkiyeti, el zanaatı sanayii ve artel örgütlenmesi anlatılmak istenmemektedir. Bunların bütünü, hiç kuşkusuz ortaçağla ilgili biçimlerdir. Fakat bunlara emekçinin toprağa ya da üretim aletlerine sahip olduğu bütün biçimler de eklenmelidir.") ciddi olarak sarsıntıya uğramıştı, fakat, liberal ya da liberal olmayan herhangi bir öğretinin hatırına, bunlara bütünüyle son vermek için bir neden görmedik."

Gülünç bir iddia! Hiç kuşkusuz, hangi türden olursa olsun "emek biçimleri", yalnızca bunların yerine, başka bir emek biçimi geçerse sarsılabilirler; oysa yazarımızın bu yeni biçimleri tahlil etmek ve açıklamak, ya da neden eskinin yerini aldıklarını kavramak için bir girişimde bile bulunmadığını (aynı görüşteki arkadaşlarından herhangi birinin de bunu yaptığını göremeyeceğiz) zaten görüyoruz. Girişin ikinci kısmı daha da gülünçtür.

"Herhangi bir öğreti adına, bu biçimlere bütünüyle son vermek için bir neden görmedik."

"Biz"im (yani sosyalistlerin —yukarıdaki koşula bakınız) emek biçimlerine "son vermek", yani toplumun üyeleri arasındaki var olan üretim ilişkilerini yeniden kurmak için hangi araçlarımız var? Bu ilişkileri, bir öğretiye göre yeniden kurmak düşüncesi saçma değil midir? Bunun arkasından geleni dinleyelim:

"Görevimiz, kendi ulusal yapımızdan kesinlikle 'kendine özgü' bir uygarlık çıkararak kurmak değildir. Fakat Batı uygarlığını, bu uygarlığı parçalayan bütün çelişkileriyle birlikte, bütünüyle kendi ülkemize aktararak yerleştirmek de değildir. Nereden alabilirsek alalım, en

iyi olan şeyleri almamız gerekir. Bu, gerek kendimizin, gerek yabancıların olsun, bir ilke sorunu değil, pratik uygunluk sorunudur. Hiç kuşkusuz bu, o kadar kolay, o kadar açık ve anlaşılır bir şeydir ki tartışmanın bile gereği yoktur."

Gerçekten de ne kadar kolay! Her yerden en iyi olanı "alın", işin sırrı tamamdır! Ortaçağ biçimlerinden, emekçinin üretim araçlarına sahipliğini "alın" yeni (yani kapitalist) biçimlerden de özgürlük, eşitlik, eğitim ve kültürü "alın". Tartışılacak hiçbir şey kalmaz! Toplumbilimdeki sübjektif yöntemin tümü, burada bütünüyle gün ışığına çıkmaktadır: Toplumbilim bir ütopyayla —emekçinin toprak mülkiyetiyle— başlamakta ve isteneni gerçekleştirmenin koşullarını belirtmektedir: Yani şuradan buradan en iyi olanı "alın". Bu düşünür, toplumsal ilişkileri, şu ya da bu kurumların salt mekanik bir toplamı —toplumsal ilişkileri— şu ya da bu olguların salt mekanik bir sıralanması olarak, katıksız metafizik bir görüşle ele almaktadır. Bu olgulardan birini —ortaçağ biçimleri içinde ekicinin toprak sahipliği— çekip çıkarmaktadır. Bunun tıpkı, bir tuğlanın, bir yapıdan öteki yapıya aktarılması gibi, bütün öteki biçimlere de aktarılabileceğini zannetmektedir. Fakat bu, toplumsal ilişkileri incelemek değil, incelenecek malzemeyi bozmaktır. Sizin de ele aldığınız gibi, gerçekte, ekicinin toprak sahipliğinin ayrı ve bağımsız olarak var olması gibi bir şey söz konusu değildir. Bu üretim ilişkilerinin halkalarından yalnızca biriydi. Bu üretim ilişkileri, toprağın, köylüleri sömürmek için toprağı onlara dağıtan büyük toprak sahipleri, toprak ağaları arasında bölüştürülmesinden —ki toprak aynî ücret gibiydi— kaynaklanıyordu: Bu, köylülere toprak ağalarına, bir artık-ürün üretebilmeleri için, gerekli ürünleri sağlıyordu. Köylülerin toprak ağasına feodal hizmet etmelerinin araçlarını da sağlıyordu. Yazar, bir olguyu çekip çıkarmakla yetinmek ve böylece bu olguyu kesin olarak yanlış bir ışık altında sunmak yerine, bu üretim ilişkileri sistemini neden izlememiştir? Çünkü yazar, toplumsal sorunları nasıl ele alacağını bilememektedir: Bay Mihailovski (Bay Mihailovski'nin iddialarını, —Rus sosyalizmini "bütünüyle" eleştirmek için—, yalnızca bir örnek olarak kullandığımı tekrarlıyorum) o dönemde var olan "emek

biçimleri"ni açıklamak, bunları belirli bir üretim ilişkileri sistemi, belirli bir toplumsal biçimlenme olarak sunmak için hiçbir çaba göstermiyor. Marx'ın ifadesini kullanırsak, topluma, işleyişi ve evrimi içerisinde canlı bir organizma olarak bakmamızı zorunlu kılan diyalektik yöntem yazar için yabancı bir şeydir.

Daha önceki emek biçimlerinin yerini, neden yeni emek biçimlerinin aldığını bile kendine sormadan, bu yeni biçimleri tartışırken de, yine aynı hatayı tekrarlamaktadır. Onun için, bu biçimlerin, ekicilerin toprak sahipliğini "sarstığım" —yani daha genel bir deyişle, üreticinin üretim araçlarından ayrılmasında ifadesini bulduğunu— ortaya koymak ve ideale uygun düşmediğinden bunu suçlamak yeterlidir. Buradaki iddiası da son derece saçmadır: Bir olguyu (topraksızlaştırmayı) zorunlu olarak meta üreticileri arasında rekabeti, eşitsizliği, bazılarının yıkımını, bazılarının zenginleşmesini doğuran "meta ekonomisi" temeline dayanan ve artık farklı bir nitelikteki üretim ilişkileri sisteminin bir ögesi olarak ortaya koymak için hiçbir çaba bile harcamadan, tek başına ele almaktadır. Olgulardan birini, kitlelerin yıkıma uğramasını, farketmekte, ötekini, bir azınlığın zenginleşmesini bir kenara atmakta ve böylece her ikisini de anlamayı kendisi için olanaksız duruma getirmektedir.

Ve bu yöntemlere "etiyle, kanıyla hayattaki sorunlara kalıcı bir cevap aramak" adını veriyor, ("Ruskoye Bogatstvo", 1894, No: 1), oysa, gerçekte durum bunun bütünüyle tersidir: Gerçekliği kavrayamadığından, onu açıklayamadığından ve açıklamak istemediğinden, mülk sahiplerinin, mülksüzlere karşı mücadele ettiği hayatın bu sorunlarından alçakça kaçarak, masum ütopyalar dünyasına sığınmaktadır. Buna da "hayatın sorunlarına, bunların büyük ve karmaşık asıl gerçekliklerinin ideal bir biçimde incelenmesiyle cevap aramak" diyor ("Ruskoye Bogatstvo", No: 1), oysa gerçekte bu asıl gerçekliği tahlil etmeye ve onu açıklamaya girişmemiştir bile.

Bunun yerine, bize farklı toplumsal biçimlenmelerden anlamsızca şu ya da bu ögeleri çıkararak —ortaçağ biçiminden bir şey, "yeni" bi-

çimden başka bir şey alarak vb.— kurduğu bir ütopya sunmuştur. Bu temele dayanan bir teorinin gerçekten toplumsal evrimden uzak kalmaya mahkûm olduğu açıktır. Bunun en yalın ve açık nedeni, ütopyacılarımızın şuradan buradan alınan ögelerden oluşturulmuş olan toplumsal ilişkilerle değil, köylünün Kulakla (zengin mujik), el-zanaatçısının satıcıyla, işçinin fabrika sahibiyle olan ilişkisini belirleyen ve ütopyacılarımızın hiç mi hiç kavrayamadıkları toplumsal ilişkilerle yaşamak ve hareket etmek zorunda olmalarıdır. Kavrayamadıkları bu ilişkileri, ideallerine göre yeniden biçimlendirmek girişimleri ve çabaları başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûmdur.

"Rus Marksistleri sahneye çıktıkları" zaman, sosyalizm sorunu, Rusya'da, çok genel çizgilerle işte bu durumdaydı.

Rus Marksistleri daha önceki sosyalistlerin sübjektif yöntemlerinin bir eleştirisiyle işe başladılar. Sömürü olgusunu sadece belirtmek ve mahkûm etmekle yetinmeden, onu "açıklamak" da istediler. Rusya'nın bütün Reform* sonrası tarihinin, yığınların yıkıma uğraması ve belli bir azınlığın zenginleşmesinden ibaret olduğunu görünce, evrensel teknik gelişmeyle yan yana, küçük üreticilerin son derece yüksek oranda mülksüzleştirildiklerini de gözlemleyince, bu kutuplaşma eğilimlerinin meta ekonomisinin geliştiği ve güçlendiği yerlerde ve o ölçüde doğduğunu, arttığını kavrayınca, ***zorunlu olarak*** yığınların mülksüzleştirilmesine ve ezilmesine yol açan bir burjuva (kapitalist) toplumsal ekonomi örgütlenmesiyle karşı karşıya oldukları sonucundan başka bir sonuca varamazlardı. Onların pratik programları, doğrudan doğruya bu görüş tarafından belirlendi. Bu program kuş uçmaz kervan geçmez köyden, en çağdaş ve en kusursuz fabrikaya kadar, Rusya'daki ekonomik gerçekliğin başlıca içeriğini oluşturan proletaryanın burjuvaziye karşı mücadelesine, mülksüz sınıfların, mülk sahibi sınıflara karşı mücadelesine katılmaktı. Bu mücadeleye nasıl katılacaklardı? Cevap, gene gerçeklikten geldi. Kapitalizm, sanayiin başlıca

* *1861 yılındaki tarım reformu (serfliğin kaldırılması).* —***Alm. Red.***

kollarını büyük çaptaki makineli sanayi aşamasına getirmişti. Üretimi böylece toplumsallaştırarak yeni bir düzenin maddi koşullarını yaratmış, aynı zamanda da yeni bir toplumsal gücü; fabrika işçileri sınıfını, kent proletaryasını yaratmıştı. Aynı burjuva sömürüsüyle yüz yüze olan bu sınıf —ekonomik yapısıyla Rusya'nın bütün çalışan nüfusu bu sömürüyle karşı karşıyadır— kurtuluşu açısından özel, uygun bir durumda bulunmaktadır: Bütünüyle sömürü temeline dayanan daha önceki toplumla artık hiçbir bağı yoktur. Emeğinin koşulları ve hayat durumları onu örgütlemekte, düşünmeye zorlamakta ve ona siyasal mücadele alanına girmek olanağını sağlamaktadır. Sosyal-demokratların bütün ilgilerini bu sınıf üzerinde toplamaları, bütün umutlarını bu sınıfa bağlamaları, programlarını bu sınıfın sınıfsal bilincini geliştirmeye indirgemeleri, bütün çalışmalarını bu sınıfın var olan düzene karşı doğrudan doğruya siyasal bir mücadele vermek üzere harekete geçmesine yardımcı olmaya ve bütün Rus proletaryasını bu mücadeleye çekmeye yöneltmeleri son derece doğaldır

*

Şimdi Bay Mihailovski'nin sosyal-demokratlarla nasıl mücadele ettiğini görelim. Bay Mihailovski, onların teorik görüşlerine, siyasal, sosyalist çalışmalarına karşı hangi iddiaları yöneltmektedir?

Marksistlerin teorik görüşlerini, eleştirmen aşağıdaki şekilde ortaya koymuştur:

> "Tarihsel zorunluluğun kendi içsel yasalarına uygun olarak, Rusya'nın doğuşundan beri içerisinde taşıdığı bütün çelişkilerini ve küçük kapitalistlerin büyüklerce eritile eritile ortadan kaldırılmasıyla kendi kapitalist üretimini geliştireceği gerçektir. (Marksistler böyle ileri sürüyorlarmış gibi veriliyor). Bu arada topraktan kopmuş olan mujik, proleterleşecek, birleşecek, toplumsallaşacaktır. Artık, sorun çözümlenmiştir, geriye kalan tek şey insanlığın mutlu olarak yaşamasıdır."

Görüyorsunuz, Marksistler gerçeklik anlayışlarında "halkın dostları"ndan hiçbir şekilde ayrılmamakta, yalnızca gelecek konusundaki görüşlerinde farklılık göstermektedirler: Görünüş odur ki, Marksistler

bugünün değil, yalnızca "geleceğe değin umutların" üzerinde durmaktadırlar. Bunun, Bay Mihailovski'nin düşüncesi olduğuna hiç kuşku yoktur. Onun ileri sürdüğüne göre, Marksistler "gelecekle ilgili tahminlerinde ütopyacı hiçbir şey olmadığına, herşeyin bilimin kesin buyruklarına göre değerlendirildiğine ve ölçüldüğüne bütünüyle inanmaktadırlar". Son olarak daha açık bir biçimde: Marksistler "soyut bir tarihsel şemanın değişmezliğine inanmakta ve bunu da açık açık itiraf etmektedirler".

Tek kelimeyle, karşımızda Marksistlere karşı en bayağı ve kaba bir suçlama vardır; ve bu, uzun süreden beri Marksistlerin görüşlerine karşı ortaya koyacak hiçbir dişe dokunur şeyleri olmayanlar tarafından ileri sürülmektedir:

> "Marksistler soyut bir tarihsel şemanın değişmezliğini itiraf ediyorlar!!"

Ama bu, bütünüyle yalan ve katıksız bir uydurmadır!

Hiçbir Marksist, hiçbir yerde Rusya'da kapitalizm "olmalıdır", "çünkü" Batı'da kapitalizm vardı vb. iddiasında bulunmuş değildir. Hiçbir Marksist, Marx'ın teorisine, evrensel olarak zorunlu bir felsefi tarih şeması, özel bir toplumsal —ekonomik biçimlenmenin açıklanmasından öte birşey olarak bakmış değildir. Ancak sübjektif düşünür, Bay Mihailovski ona evrensel ve felsefeyle ilgili bir teoriyi maledecek kadar Marx konusunda bir görüş eksikliği ortaya atmayı becerebilmiştir ve buna cevap olarak da, Marx'tan, yanlış kapı çaldığı konusunda çok kesin bir açıklama almıştır. Hiçbir Marksist sosyal-demokrat görüşlerini, teorinin gerçekliğe ve belirli toplumsal ve ekonomik ilişkilerin, yani Rusya'nın toplumsal ve ekonomik ilişkilerinin tarihine uygunluğundan başka bir şeye dayandırmamıştır: Bir Marksist başka türlü de yapamazdı, çünkü teori konusundaki bu istek, son derece kesin ve son derece açık bir biçimde bizzat "Marksizmin" kurucusu tarafından —Marx tarafından— açıklanmış ve bütün öğretinin temel taşı yapılmıştır.

Hiç kuşkusuz, Bay Mihailovski soyut bir tarihsel şemanın açıkça anlatıldığını "kendi kulaklarıyla" duyduğunu iddia ederek, bu sözleri istediği kadar çürütebilir. Ama Bay Mihailovski konuşmuş olduğu kişilerden her türlü saçma, anlamsız sözleri işitme fırsatı bulmuşsa, bundan bize, sosyal-demokratlara ne? Veya herhangi bir başkasına ne? Bu, yalnızca konuştuğu insanları seçmekte çok şanslı olduğundan başka bir şeyi gösterir mi? Hiç kuşkusuz nükteci filozofumuzun konuşmuş olduğu nükteci kişilerin kendi kendilerine Marksist, sosyal-demokrat vb. demiş olmaları olasılığı var. Fakat bugünlerde (çok daha önce de belirtildiği gibi) her serserinin "kızıl" giysilerle süslenmekten hoşlandığını zaten kim bilmez ki? (Bütün bunlar Bay Mihailovski'nin gerçekten de soyut tarihsel şemalarla ilgili sözler duyduğu ve hiçbir şey uydurmadığı varsayımına dayanarak ileri sürülmüştür. Bu varsayıma ancak hakettiği değeri verme hakkını saklı tutmayı da kesin olarak gerekli görüyorum.*) Ve eğer Bay Mihailovski, bu "soytarıları" Marksistlerden ayıramayacak kadar yeteneksizse, ya da bütün bir öğretiyi —Marx'ın son derece önemle vurgulayarak ileri sürdüğü— bu ölçütünü ("gözlerimizin önünde nelerin olup bittiğinin" formülasyonunu) kavrayamayacak kadar yüzeysel olarak anlamışsa, bu gene, olsa olsa Bay Mihailovski'nin pek o kadar zeki olmadığını ispatlar, başka bir şeyi değil.

Durum ne olursa olsun, basında "sosyal-demokratlarla" tartışmaya giriştiğine göre, uzun bir süreden beri bu adı taşıyan ve tek başlarına taşıyan —öyle ki ötekiler bunlarla hiçbir zaman karıştırılamaz— ve kendi öz literatürle ilgili temsilcilerine, Plehanov ve çevresine** sahip bulunan sosyalistler gurubunu gözönünde tutması gerekirdi. Bunu yapmış olsaydı —bunun, birazcık terbiye almış herhangi bir kişinin yapması gereken şey olduğu açıktır— hatta ilk*** sosyal-demokrat esere,

* *"Duyduğumu kontrol etmeden naklediyorum" anlamına gelen bir Rus deyimi. —**Alm. Red.***

** *"Emeğin Kurtuluşu" grubu kastediliyor. —**Alm. Red.***

*** *Yani ilk Rus. —**Alm. Red.***

Plehanov'un "Farklılıklarımız" adlı eserine baş vurmuş olsaydı, daha ilk sayfalarda bu çevrenin bütün üyeleri adına yazarın yapmış olduğu kesin bir açıklamayı bulacaktı:

> "Durum ne olursa olsun, programımızı büyük bir adın otoritesiyle süslemek istemiyoruz." (Yani Marx'ın otoritesiyle.)

Rusça anlar mısınız Bay Mihailovski? Soyut şemalar öğretmekle, Rusya'nın sorunları konusunda görüş ileri sürerken, Marx'ın otoritesinin bütünüyle inkâr edilmesi arasındaki farkı anlıyor musunuz?

Konuştuğunuz kişilerden duyduğunuz ilk düşünceyi, Marksist düşünce olarak aktarmakla, Sosyal-Demokrasinin önde gelen bir üyesinin bütün bir grup adına yaptığı yayınlanmış bir açıklamayı görmezlikten gelmekle namussuzca davrandığınızın farkında mısınız?

Ve sonra açıklama daha da kesinleşiyor:

Plehanov şöyle diyor:

> "Tekrarlıyorum, en tutarlı Marksistler, Rusya'daki var olan durumun değerlendirilmesinde bir anlaşmazlığa düşebilirler"; bizim öğretimiz, "bu özel bilimsel teorinin, son derece karmaşık toplumsal ilişkilerin tahliline uygulanmasında ilk girişimdir."

Daha açık konuşmak öyle anlaşılıyor ki güçtür: Marksistler, Marx'ın teorisinden, yalnızca onun toplumsal ilişkileri açıklamak için mutlaka gerekli olan son derece değerli yöntemlerini hiçbir koşula bağlanmadan almakta ve bu nedenle de, ilişkiler konusundaki yargılarının ölçüsünü soyut şemalarda, buna benzer saçmalıklarda değil, bu yargının doğruluğunda ve gerçeklere uygunluğunda bulmaktadırlar.

Bu sözleri ileri sürerken, yazarın özünde başka birşey anlatmak istediğini mi düşünüyorsunuz acaba? Fakat durum böyle değildir. Onun ele aldığı sorun şudur: "Rusya'nın kapitalist gelişme aşamasından geçmesi zorunlu mudur?" Öyleyse sorun hiç de Marksist bir biçimde ortaya konulmamış, fakat bu "zorunluluğun" ölçütünü hükümet politikasında, ya da "toplumun" faaliyetlerinde veya "insan türü için geçerli" bir toplum idealinde vb. saçmalıklarda gören bizim farklı yerli

düşünürlerimizin sübjektif yöntemlerine uygun düşmüştür. Öyleyse, soyut şemalara inanan bir insanın böyle bir soruya nasıl cevap vermesi gerektiğini sormakta haklıyız. Diyalektik sürecin kesinliğinden, Marx'ın teorisinin felsefeyle ilgili genel öneminden, her ülkenin bu aşamadan... geçmesinin kaçınılmazlığından vb., vb. söz edecektir.

Plehanov bunu nasıl cevaplandırmıştır?

Tek yolla, bir Marksist'in cevap verebileceği gibi.

Bu zorunluluk sorununu ancak sübjektif düşünenleri ilgilendirebilecek boş bir sorun olarak tamamen bir kenara atmış ve yalnızca gerçek toplumsal ve ekonomik ilişkileri ve bunların gerçek evrimini ele almıştır. Bu nedenle de, yanlış sorulmuş soruya doğrudan doğruya cevap vermemiş, bunun yerine: "Rusya kapitalist yola *girmiştir*" diye karşılık vermiştir.

Bay Mihailovski ise bir uzman tavrıyla, soyut tarihsel şemalara inançtan, zorunluluğun kendi içsel yasalarından ve buna benzer görülmemiş saçmalıklardan söz etmektedir! Bu yaptığına da, "sosyal-demokratlara karşı bir polemik" adını vermektedir!!

Eğer bu da bir polemikçiyse, o zaman geveze kime denir, pek anlayamıyorum?!

Bay Mihailovski'nin yukarıda aktarılmış olan iddiasıyla ilgili olarak, onun sosyal-demokratların görüşlerini şöyle sunduğunu da görmek gerekir: "Rusya kendi kapitalist üretimini "geliştirecektir". Bu düşünürün görüşüne göre, Rusya "kendi" kapitalist üretimine sahip değildir. Görüldüğü kadarıyla, yazar, Rus kapitalizminin 1,5 milyon işçiyle sınırlı olduğu görüşünü paylaşmaktadır. Özgür emeğin bütün öteki sömürü biçimlerini, kimbilir hangi başlık altında sınıflandıran bizim "Halkın Dostları"nın bu çocukça düşünceleriyle daha sonra tekrar karşılaşacağız.

> "Rusya, taşıdığı bütün iç çelişkileriyle kendi kapitalist üretimini geliştirecektir ve bu arada da topraktan kopmuş olan mujik proleterleşecektir".

Bir ormanda ne kadar ilerlersek ağaçlar o kadar çoğalmaktadır. Öyleyse Rusya'da hiçbir "iç çelişki" yoktur, öyle mi? Ya da daha yalın bir biçimde koyarsak, halk kitlelerinin bir avuç kapitalist tarafından sömürülmesi yoktur, nüfusun büyük bir çoğunluğunun yıkıma uğraması ve küçük bir azınlığın, bir kaç kişinin zenginleşmesi yoktur, öyle mi? Hâlâ mujiğin topraktan kopması mı gerekiyor? Ama bütün Reform sonrası Rusya tarihi, köylülüğün benzeri görülmemiş bir yoğunlukta ilerleyen toptan mülksüzleştirilmesi değil de, başka nedir? Böyle şeyleri, herkesin önünde açıkça ileri sürmek için insanın büyük bir cesaret sahibi olması gerekir! Ve Bay Mihailovski bu cesarete sahiptir:

> "Marx, hazır bir proletaryayı ve hazır bir kapitalizmi ele almıştır, oysa bizim henüz bunları yaratmamız gerekir".

Rusya'nın henüz bir proletarya yaratması gerekir, öyle mi?! Rusya'da, yığınların böyle umutsuz bir yoksulluğunun ve çalışan halkın böylesine utanmazca sömürülmesinin görülebileceği tek ülkede; yoksul sınıfların hayat koşulları açısından İngiltere'yle (hem de haklı olarak) karşılaştırılan; milyonlarca insanın açlığının, örneğin tahıl ihracatındaki sürekli bir artışla yanyana, birlikte oluşunun sürekli bir şey olduğu bu ülkede, yani Rusya'da proletarya yok ha!!

Bence Bay Mihailovski bu klasik sözlerinden dolayı daha hayattayken bir heykelinin dikilmesine hak kazanmıştır!

(Belki de, Bay Mihailovski burada da, Rusya'da hiç proletarya yoktur demek istemediğini, ancak, kapitalizme özgü bir proletarya yoktur demek istediğini söyleyerek işin içinden sıyrılmaya çalışabilir. Öyle mi? Böyleydi de neden söylemediniz? Bütün sorun Rus proletaryasının burjuva toplumsal ekonomi örgütlenmesine mi, yoksa başka bir toplumsal ekonomi örgütlenmesine mi özgü olduğudur. İki uzun yazı boyunca bu son derece ciddi ve önemli sorun konusunda tek bir söz bile etmediyseniz, bunun yerine her türlü saçmalıktan söz ettiyseniz ve en aptalca sonuçlara vardıysanız kabahat kimin olur?)

Bu arada şunu da belirtelim: Daha sonra göreceğimiz gibi Rusya'daki çalışan halkın dayanılmaz hayat koşullarına iki yüzlüce gözle-

rini kapatmak, bu koşulları yalnızca "sarsılmış" olarak nitelemek, öyle ki, herşeyi yoluna koymak üzere salt "uygarlaşmış bir toplumun" ve *hükümetin çabalarına gerek* olduğunu ileri sürmek, "halkın dostları"nın sürekli ve en tutarlı bir taktiğidir. Bu şövalye beyler, emekçi kitlelerin durumunun "sarsılmış olduğu"ndan değil, bu *kitlelerin bir* avuç sömürücü tarafından utanmazcasına soyulması nedeniyle kötü olduğu gerçeğine körmüş gibi bakmakla, bu sömürücüleri görmemek için deve kuşu gibi kafalarını kuma gömmekle, sömürücülerin ortadan kalkacağını zannediyorlar. Sosyal-demokratlar, onlara gerçeğe dosdoğru bakmaktan çekinmenin son derece utanç verici bir korkaklık olduğunu söyledikleri zaman, sömürü gerçeğini başlangıç noktası olarak aldıkları ve bunun tek olanaklı açıklamasının halk kitlelerini bir proletarya ve bir burjuvazi olarak görmekte olan Rus toplumunun burjuva örgütlenmesinde, bu burjuvazinin egemenliğinin organı olmaktan başka bir şey olmayan Rus devletinin sınıfsal niteliğinde yattığını, bu nedenle de "tek çıkış yolunun", proletaryanın burjuvaziye karşı sınıf mücadelesinde yattığını söyledikleri zaman, bu "halkın dostları", sosyal-demokratlar halkın elinden topraklarını almak istiyorlar!! Halkımızın ekonomik örgütlenmesini yıkmak istiyorlar!! diye bar bar bağırıyorlar.

Şimdi en hafif deyimiyle, bütünüyle yakışıksız olan bu "polemiğin" en rezilce kısmına, yani Bay Mihailovski'nin, sosyal-demokratların siyasal çalışmalarını "eleştirisine" (?) geliyoruz. Sosyalistlerle ajitatörlerin işçiler arasında yürüttükleri çalışmaların yasal basınımızda dürüst bir biçimde tartışılmayacağını ve sansürden geçen namuslu bir derginin bu konuda yapabileceği tek şeyin "ince bir davranışla sessiz kalmak" olduğunu herkes bilir. Bay Mihailovski bu son derece basit ve kolay kuralı unutmuş ve okur kitlesiyle bağ kurma tekelini sosyalistlere çamur atmakta kullanmaktan çekinmemiştir.

Fakat, bu vicdansız eleştirmenle mücadele etmenin yolları, yasal yayınlar dışında da olsa mutlaka bulunacaktır!

Bay Mihailovski, saf bir tavır takınarak şöyle diyor:

"Anladığım kadarıyla Rus Marksistleri üç kategoriye ayrılabilir: Marksist seyirciler (sürecin kayıtsız gözlemcileri), pasif Marksistler (bunlar ancak 'doğum sancılarını yatıştırırlar'; 'toprağa bağlı insanla ilgilenmezler ve ilgilerini, umutlarını, zaten üretim araçlarından ayrılmış olanlara yöneltirler) ve son olarak aktif Marksistler (bunlar da kırların daha da yıkıma uğramasında kesinlikle direnirler.)"

Bu neyi anlatır?! Bay eleştirmen hiç kuşkusuz Rus Marksistlerinin çevremizin gerçekliğinin kapitalist toplum olduğunu ve bundan ancak tek bir çıkış yolu bulunduğunu, bu çıkış yolunun da proletaryanın burjuvaziye karşı sınıf mücadelesi olduğunu kendilerine hareket noktası olarak alanların sosyalistler olduklarını bilmelidir. Öyleyse nasıl ve hangi temele dayanarak onları bir çeşit anlamsız bayağılıkla karıştırıyor? Marksistler terimini, Marksizmin en yalın ve en temel ilkelerini açıkça kabul etmeyen kişilere, hiçbir zaman hiçbir yerde ayrı bir grup olarak hareket etmemiş olan ve hiçbir zaman hiçbir yerde kendilerine ait bir program ilan etmemiş olan kişilere kadar genişletmeye ne hakkı (kuşkusuz ahlaksal açıdan) vardır?

Bay Mihailovski bu rezilce yöntemleri doğru göstermek için kendine bir dizi kaçamak nokta bırakmıştır.

Bir sosyete züppesinin rahat tavrıyla

"belki de bunlar gerçek Marksistler değillerdir, kendilerini böyle sayıyorlar ve böyle ortaya çıkıyorlar" diye şaka yapmaktadır.

Bunu nerede ve ne zaman yapmışlardır? St. Petersburg'daki liberal ve radikallerin salonlarında mı? Özel mektuplarda mı? Öyle olsun diyelim, o zaman onlarla salonlarınızda ve mektuplarınızda konuşun! Fakat siz herkesin önünde ve basında (Marksizm bayrağı altında) hiçbir yerde açık açık ortaya çıkmamış olan insanlara karşı çıkmaktasınız. Sosyal-demokrat adını ancak tek devrimci sosyalist grubun taşıdığını ve başka hiç kimsenin onlarla karıştırılmaması gerektiğini bildiğiniz halde, "sosyal-demokratlara" karşı bir tartışmaya giriştiğinizi iddia edecek kadar yüzsüzleşiyorsunuz.

(Bay Mihailovski'nin yazısında geçen gerçeklere değindiği tek yerin üzerinde duracağım. Bu yazıyı okuyan herkes, onun Bay Skvortsov'u —"Açlığın Ekonomik Nedenleri"nin yazarı— bile "Marksistler" arasında saydığını kabul edecektir. Fakat gerçekte bu bay, kendisine Marksist dememektedir ve sosyal-demokratların eserleri hakkında en ufak bir bilginin olması, sosyal-demokratlar açısından, bu bayın en kaba bir burjuvadan başka bir şey olmadığının kavranması için yeterlidir. Eğer, ilerici şemalar tasarladığı toplumsal çevrenin bir burjuva çevresi olduğunu ve bu nedenle köylü ekonomisinde bile gerçekten gözlemlenebilecek olan bütün "tarımsal iyileştirmeler"in, bir azınlığın durumunu iyileştiren, kitleleri proleterleştiren bir burjuva ilerlemesi olduğunu kavrayamıyorsa, böyle bir kişi ne biçim bir Marksisttir? Eğer, tasarılarını sunduğu devletin ancak burjuvaziyi destekleyecek ve proletaryayı ezecek güçte bir sınıf devleti olduğunu kavrayamıyorsa, böyle bir kişi ne biçim bir Marksisttir?) Bay Mihailovski, suç üstü yakalanmış bir öğrenci gibi kıvranmaktadır. "Benim hiç kabahatim yok" —okuru buna inandırmaya çalışıyor— "kulaklarımla duydum ve gözlerimle gördüm." Çok güzel! Görüş açınız içerisine öylesine bayağı ve ciğeri beş para etmez kişilerden başkasının girmediğine inanmaya bütünüyle hazırız! Fakat bizim, sosyal-demokratların bununla ne ilgisi var? Ancak sosyalist çalışmanın değil, biraz bağımsız ve namuslu olan her toplumsal çalışmanın —gerek Narodovolzizm, gerek Marksizm, gerekse meşrutiyetçilik olsun diyelim— bir bayrak altında gerçekten çalışan her kişinin siyasal kıyımına yol açtığı günümüzde, bu isim altında liberal korkaklıklarını gizleyen birkaç düzine lafazanın, bunun yanında kendi küpünü doldurmakta olan bir kaç alçağın da bulunduğunu kim bilmiyor? Ancak en rezil bayağılığın bu eğilimlerden herhangi birini, onun bayrağını her türlü çamurla kirlettiğinden (üstelik te bu noktada özel ve gizli olarak) dolayı sorunlu tutabileceği apaçık değil midir? Bay Mihailovski'nin tezinin bütünü, bir tahrifler, yanlış göstermeler ve dalavereler zinciridir. Yukarıda, onun, sosyal-demokratların çıkış noktaları olan "doğruları" bütünüyle çarpıttığını, bunları hiçbir Marksistin hiçbir yerde ve hiçbir zaman ortaya koymamış olduğu, ya da koyama-

mış olduğu, ya da koyamayacağı bir biçimde aktarmış olduğunu görmüştük. Rus gerçekliğinin gerçek sosyal-demokrat kavranışını ortaya koymuş olsaydı, bu görüşlere "yalnızca tek bir yoldan", yani proletaryanın sınıf bilincinin geliştirilmesine yardımcı olarak, proletaryayı var olan düzene karşı siyasal mücadele için örgütleyerek ve birleştirerek "*uygulayabileceğini*" *kavramadan yapamazdı*. Fakat, onun yedekte bir hilesi daha vardır: Kırılmış, son derece masum bir tavırla, gözlerini bir mürit gibi gökyüzüne dikmekte ve yapmacık bir heyecanla:

> "Bunu duyduğum için çok memnunum; fakat neye karşı çıktığınızı kavrayamıyorum." ("Ruskoye Bogatstvo", ikinci sayıda tıpkı böyle demektedir.) "Pasif Marksistler konusundaki yorumumu daha dikkatle okuyun: Ahlâksal açıdan itiraz edilecek hiçbir şey yoktur, dediğimi göreceksiniz."

Hiç kuşkusuz, bu onun daha önceki sefil yalanlarının yeniden piyasaya sürülmesinden başka birşey değildir.

Toplumsal — devrimci popülizmi eleştirdiğini ilân eden (daha başka tür bir popülizmin ortaya çıkmadığı bir dönemde, böyle bir dönemi ele alıyorum) ve aşağı yukarı şu aşağıdakileri ileri sürerek ilerleyen bir kişinin davranışının nasıl nitelendirilebileceğini bize lütfen siz söyleyin:

"Anladığım kadarıyla, popülistler üç katagoriye ayrılır: Mujiğin düşüncelerini bütünüyle kabul eden, onun isteklerine bütün olarak uyan, sopayı ve karısını dövmeyi genel bir ilke haline getiren, bildiğiniz gibi, bir halk politikası adı verilen hükümetin iğrenç kamçı ve sopa politikasını genelinde kolaylaştıran tutarlı popülistler; sonra, mujiğin düşünceleriyle hiç te ilgilenmeyen ve ancak birlikler vb. şeyler aracılığıyla, Rusya'ya yabancı bir devrimci hareketi sokmaya çalışan diyelim ki korkak popülistler, —ki korkak bir popülisti kolayca tutarlı ya da cesur bir popüliste dönüştürecek kaypak bir yol söz konusu olmadıkça, ahlâksal açıdan buna hiçbir itirazda bulunamaz— ve son olarak da, halkın zengin mujik ideallerini sonuna kadar gerçekleştirmeye çalışan, dolaylı olarak, gerçek Kulaklar gibi yaşamak için toprağa yerleşmiş

olan cesur popülistler." Hiç kuşkusuz bütün aklı başında kişiler bunu iğrenç ve bayağı bir alay olarak kabul edeceklerdir. Dahası, bir yandan böyle bir açıklamanın yazarı, aynı basında popülistler tarafından belgelerle çürütülemiyorsa ve öte yandan bu popülistlerin görüşleri o döneme kadar yalnızca yasa dışı olarak yayılmışsa, öyle ki birçok insan, bunların ne oldukları konusunda eksiksiz bir düşünceye sahip değilse ve kendilerine popülistler konusunda anlatılan her şeye kolayca inanabiliyorsa, bu durumda, herkes böyle bir kişinin, bir... olduğu düşüncesine katılacaktır.

Fakat belki de Bay Mihailovski'nin bizzat kendisi buraya uygun düşen sözcüğü hâlâ tam olarak unutmamıştır.

*

Fakat yeter! Bay Mihailovski'nin buna benzer daha son derece çok imaları vardır. Fakat bu pisliği karıştırmaktan, oraya buraya dağılmış imaları toplamaktan, onları karşılaştırmaktan ve en azından tek bir ciddi itiraz aramaktan daha yorucu, daha nankör, daha tiksindirici bir iş düşünemiyorum.

Yeter!

Nisan 1894

EK: III

Marksizmin dar bir biçimde kavranmasından söz ettiğimde, bizzat Marksistleri kastediyorum. Bu vesileyle, liberallerimiz ve radikallerimiz yasal basının sayfalarında Marksizmi açıklamaya giriştikleri zaman, Marksizmin en korkunç biçimde darlaştırıldığını ve tahrif edildiğini belirtmeden geçemeyiz. Nasıl bir açıklamadır bu! Bu devrimci öğretinin Rus sansürünün Prokrustes* yatağına sığması için nasıl kuşa

* *Eski Yunan'da kurbanlarını işkence tezgâhına yerleştirip, ayaklarını gerekerek uzatan ya da keserek kısaltan bir masal haydutu.* —*Red.*

çevrilmesi gerektiğini bir düşünün! Oysa bizim yayıncılarımız bu operasyonu gönül rahatlığıyla yapmaktadırlar. Marksizm, onların yorumladıkları biçimde, hemen hemen, mal sahibinin emeğine dayanan kişisel mülkiyetin kapitalist düzende nasıl bir diyalektik gelişmeye uğradığı, nasıl kendi kendini inkâra dönüştüğü ve daha sonra da toplumsallaştırıldığı öğretisine indirgenmiştir. Ve ciddi bir tavırla, Marksizmin toplumbilimsel yönteminin bütün belirli özelliklerini, sınıf mücadelesi öğretisini ve araştırmanın doğrudan doğruya amacını, yani proletaryanın bunları kaldırmasına yardımcı olmak için, bütün uzlaşmaz çelişki ve sömürü biçimlerini açığa çıkarmak amacını bir kenara bırakarak, Marksizmin bütün içeriğinin bu "şema"da yattığını kabul etmişlerdir. Sonucun bu kadar soluk ve bu kadar dar bir şey olması, radikallerimizin de zavallı Rus Marksistleri için yas tutmaya başlamaları şaşırtıcı değildir. Bunu düşünmeliydik! Rus mutlakiyeti ve Rus gericiliği varken Marksizmin etraflı, doğru ve tam bir açıklamasını vermek, hiçbir şey saklamadan sonuçlarını ortaya çıkarmak mümkün olsaydı, Rus mutlakiyeti ve Rus gericiliği, mutlakiyet ve gericilik olamazdı! Liberallerimiz ve radikallerimiz, Marksizmi (yalnızca Alman literatüründen bile olsa) doğru dürüst bilmiş olsalar da, onu, sansürlü bir basının sütunlarında böyle tahrif etmekten utanırlardı. Bir teori tam olarak açıklanamıyorsa çenenizi tutun, ya da onun tam olmaktan çok uzak bir açıklamasını verdiğinizi, en önemli yanlarını belirtmediğinizi söyleyin: ama onu yalnızca bölük-pörçük açıklamak ve sonra da dar oluşundan yakınmak da ne oluyor?

Sınıf mücadelesi, kapitalist toplumda zorunlu olarak var olan uzlaşmaz çelişki ve bu uzlaşmaz çelişkinin gelişmesi hakkında hiçbir fikri olmayan kişileri; proletaryanın devrimci rolü hakkında hiçbir fikri olmayan kişileri; hatta, özellikle Marksist sayılabilmeleri için, bir Bay Mihailovski'nin bütün aydın derinliğini gerektiren "para ekonomisi", bunun "zorunluluğu" gibi sloganlar ve benzeri ifadeler içermesi koşuluyla, salt burjuva tasarılar ileri süren insanları Marksist diye kabul etmek saçmalığının, ancak Rusya'da olanaklı olan saçmalığın gerçekte tek açıklaması budur.

Diğer yandan Marx, teorisinin bütün değerinin "özünde eleştirel* ve devrimci" olması gereğinde yattığını kabul ediyordu. Gerçekten de, bu sonuncu nitelik tam ve kesin olarak *Marksizmin* yapısında vardır. Çünkü bu teori, çağdaş toplumdaki bütün uzlaşmaz çelişki ve sömürü biçimlerini *ortaya koyma,* bunların evrimini izleme, geçici niteliklerini, farklı bir biçime dönüşmelerinin kaçınılmazlığını gösterme ***ve böylece bütün sömürüyü elden geldiğince çabuk ve kolayca ortadan kaldırmada bir araç olarak proletaryaya hizmet etme*** görevini doğrudan doğruya önüne koymuştur. Bütün ülkelerdeki sosyalistleri kendine çeken bu teorinin karşı konulmaz çekiciliği, tam olarak ve kesinlikle ve en üstün bir biçimde bilimsel olmak (toplumsal bilimlerin sonsözü olarak) niteliğiyle devrimci olmak niteliğini birleştirmiş olması olgusunda yatmaktadır; teori bunları rastgele ve yalnızca, öğretinin kurucusunun kendi kişiliğinde bir bilim adamının ve bir devrimcinin niteliklerini birleştirmesi yüzünden birleştirmiyor, tersine, bu işi kendi içinde ve ayrılmaz bir şekilde yapıyor. Burada teorinin görevinin, bilimin hedefinin gerçek ekonomik mücadelesinde ezilen sınıfa destek olmak şeklinde tanımlandığı bir gerçek değil midir?

"Dünyaya: Mücadeleyi bırakın, mücadelenizin tümü anlamsızdır demiyoruz. Bütün yaptığımız, ona, doğru bir mücadele sloganı sağlamaktır."**

Öyleyse, Marx'a göre, bilimin doğrudan doğruya görevi, doğru bir mücadele sloganı sağlamak, yani bu mücadeleyi belirli üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak objektif bir biçimde ortaya koymak, bu mücadelenin gerekliliğini, içeriğini, gidişini ve gelişme koşullarını ***kavrayabilmektir***. Mücadelenin her ayrı biçimini en ince ayrıntısına kadar

---

* *Marx'ın burada bilimsel diye kabul ettiği tek eleştiri olan materyalist eleştiriden, —yani politik, hukuksal, toplumsal, geleneksel ve diğer gerçeklerle ekonomiyi, üretim ilişkileri sistemini tüm uzlaşmaz derecede karşıt toplumsal ilişkiler temelinde kaçınılmaz olarak biçimlenen sınıf çıkarlarıyla karşılaştıran eleştiriden söz ettiğine dikkat edin. Rus toplumsal ilişkilerinin uzlaşmaz derecede karşıt nitelikte olduklarından kimse kuşku duyamaz. Fakat henüz hiç kimse bunları böyle bir eleştiriye temel olarak almaya çalışmamıştır.*

** *Marx-Engels, Bütün Eserler, Birinci kısım, C. III, s. 575.* —**Alm. Red.**

incelemeden, mücadelenin genel niteliğini ve genel amacını yani, bütün sömürü ve baskının tam ve kesin olarak ortadan kaldırılmasını gözden kaçırmadan, herhangi bir anda durumu tanımlayabilmemiz için mücadelenin her aşamasını bir biçimden diğer bir biçime dönüşürken izlemeden, bir "mücadele sloganı" sağlamak olanaksızdır.

Marx'ın "eleştirel ve devrimci" teorisini, "bizim ünlü" N. K. Mihailovski'nin "eleştiri"sinde açıkladığı ve sonra da mücadele ettiği renksiz süprüntüyle karşılaştırmaya çalışın, kendilerini "emekçi sınıfların ideologları" olarak gören ve yayıncılarımızın, içinde canlı olan ne varsa yok ederek, Marksist teoriyi dönüştürdükleri... o "geçmez akçe"yle yetinen insanların gerçekten varolabileceğini hayretle göreceksiniz.

Bu teorinin taleplerini, herşeye karşın, emekçilerin ideolojik sözcüsü olmak isteğiyle hareket eden popülist literatürümüzle, genelde ekonomik sistemimizin en özelde köylülüğün bugünkü durumunun tarihine ayrılmış olan literatürle karşılaştırmaya çalışın, sosyalistlerin çekilen acıları incelemek ve açıklamakla ve bu konuda ahlak dersleri vermekle yetinen bir teoriyle tatmin olabildiklerine şaşırıp kalacaksınız. Serflik, şöyle ya da böyle bir sömürüye, şu ya da bu uzlaşmaz sınıflara, bazı siyasal, hukuksal ve öteki sistemlere yol açmış olan belirli bir ekonomik örgütlenme biçimi olarak vb. değil, tersine yalnız toprak ağalarının köylülerin hakkını yemeleri ve adaletsizlikleri olarak gösterilmiştir. Köylü Reformu, belirli ekonomik biçimlerin ve belirli ekonomik sınıfların bir çatışması olarak değil, tersine en iyi niyetlerine karşın, yanlışlıkla "yanlış bir yol" "seçmiş olan" yöneticilerin aldığı bir tedbir olarak gösterilmiştir. Reform sonrası Rusyası belirli bir gelişmeye sahip uzlaşmaz karşıtlıktaki üretim ilişkilerinin belirli bir sistemi olarak değil de, emekçilerin çektiği acıların eşlik ettiği doğru yoldan bir sapma olarak gösterilmiştir.

Ama, şimdi, hiç kuşku yok ki, bu teori geçerliliğini yitirmiştir. Rus sosyalistleri, bugünkü bilgiler düzeyinde, Marksizmden başka devrimci teori olamayacağını ne kadar çabuk kavrarlarsa, bütün çabalarını bu teoriyi teorik ve pratik olarak Rusya'ya uygulamaya ne kadar erkenden harcarlarsa devrimci çalışmanın başarısı o kadar güvenilir ve o kadar çabuk olacaktır.

NARODNİZMİN EKONOMİK İÇERİĞİ VE ONUN BAY STRUVE'NİN KİTABINDAKİ ELEŞTİRİSİ

Marksizmin Burjuva Yazınında Yansıması

P. Struve'nin: "Rusya'nın Ekonomik Gelişimi Sorununa İlişkin Eleştirel Notlar", St. Petersburg 1894, kitabı vesilesiyle.

Bölüm II*
NARODNİZMİN SOSYOLOJİSİNİN ELEŞTİRİSİ

Yazar Narodnizmin "özü"nü, onun "temel fikri"ni, "Rusya'nın iktisadi gelişiminin orijinalliği teorisi"nde görüyor. Kendi sözlerine göre bu teori "iki ana kaynağa" sahiptir: "1) Tarihsel süreçte kişiliğin rolüne dair belli bir öğreti ve 2) Rus halkının özel ulusal karakteri ve ruhuna ve onun özel tarihi kaderine doğrudan inanç" (s. 2). Bu noktaya iliş-

* *Burada bu çalışmanın sadece II. Bölüm'ü basılmıştır. III. Bölüm'ün bir kısmı eldeki baskının I. Cildinde mevcuttur. [Seçme Eserler C. I, s. 443–453 —İnter Yayınları] Çalışmanın tamamı Bütün Eserler (Rusça) I. Ciltte basılmıştır. —Alm. Red.*

kin notta yazar, "Narodnizm için gayet kesin sosyal ideallerin karakteristik olduğu"nu* belirtiyor ve Narodniklerin iktisadi dünya görüşünü daha aşağıda sergileyeceğini söylüyor.

Bana öyle geliyor ki, Narodnizmin özünün böyle bir karakterizasyonunun belli bir düzeltmeye ihtiyacı var. Bu karakterizasyon, Narodnizmin ne "özü"ne ne de "kaynağı"na değil, egemen teorik düşüncelerine işaret ettiği için fazlasıyla soyut, idealisttir. Sözü edilen ideallerin, gelişimin orijinalliğine inançla, kişiliğin rolüne dair özel öğretiyle neden birleştiği ve bu teorilerin neden toplumsal düşüncemizin "en etkin" akımı haline geldiği tamamen karanlıkta kalıyor. Ayrıca yazar, "Narodnizmin sosyolojik düşünceleri"nden (birinci bölümün başlığı) söz ederken, kendini salt sosyolojik sorunlarla (sosyolojide yöntem) sınırlayamayıp, bilakis Narodniklerin Rus iktisadi gerçekliğine ilişkin görüşlerine de değindiğine göre, bu görüşlerin özünü göstermekle yükümlüydü. Oysa adı geçen notta bu ancak yarı yarıya yapılmıştır. Narodnizmin özü, üreticilerin çıkarlarının küçük üreticilerin, küçük burjuvaların bakış açısıyla savunulmasından ibarettir. Bay N-on'un kitabı hakkında Almanca makalesinde ("Sosyo-Politik Merkezi Gazete", 1893, Defter 1) Bay Struve Narodnizmi "ulusal sosyalizm" olarak adlandırıyordu ("Ruskoye Bogatstvo", 1893, Defter 2, s. 185). Kastedilen eski Rus Narodnizmiyse, "ulusal" yerine "köylü", yenisiyse "küçük burjuva sosyalizmi" demek gerekirdi. Narodnizmin "kaynağı", reformdan sonra kapitalist Rusya'da küçük üreticiler sınıfının ağır basmasıdır.

Bu karakteristiği açıklamak gerekir. "Küçük-burjuva" ifadesini alışılmış anlamda değil, sözcüğün politik-ekonomik anlamında kullanıyorum. Meta ekonomisi sistemi altında iktisat yapan, küçük üretici

---

* *Bu "gayet kesin idealler" ifadesini elbette kelimesi kelimesine, yani Narodnikler ne istediklerini "gayet kesin" biliyorlarmış anlamında anlamamak gerekir. Bu tamamen yanlış olurdu. "Gayet kesin idealler" den, bu ne kadar muğlak olursa olsun, doğrudan üreticilerin ideolojisinden başka birşey anlamamak gerekir.*

— işte "küçük-burjuva" veya aynı şey olan darkafalı kavramını oluşturan iki özellik budur. Buna göre Narodniklerin aralarında hiçbir fark gözetmediği gerek köylüler gerekse de ev sanayicileri buraya dahildir, aralarında fark gözetilmemesi çok doğru, çünkü her ikisi de pazar için çalışan üreticilerdir ve birbirinden sadece meta ekonomisinin gelişim derecesiyle ayrılırlar. Ayrıca bir eski* ve bir de modern Narodnizm ayrımı yapıyorum, çünkü ilki, kapitalizmin Rusya'da henüz çok zayıf geliştiği, köylü ekonomisinin küçük-burjuva karakterinin henüz açığa çıkmadığı, öğretinin pratik yanının katıksız bir ütopya olduğu ve Narodniklerin kendilerini liberal "topluluk"tan kesin bir şekilde ayırıp "halka gittikleri" bir dönemde ortaya çıkan bir dereceye kadar uyumlu bir öğretiydi. Şimdi durum farklı: Rusya'nın kapitalist gelişme yolu artık kimse tarafından yadsınmıyor, köyün ayrışması tartışma götürmez bir olgu. "Köy topluluğu"na çocuksu inancıyla Narodnizmin uyumlu öğretisinden geriye sadece bir paçavra kaldı. Pratik bakımdan ütopyanın yerine hiç ütopik olmayan küçük-burjuva "ilerlemeler" programı geçti ve bu sefil uzlaşmalarla, anavatan için daha iyi ve köklü gelişme yolu düşünün tarihsel bağıntısını anımsatan şey sadece bol laftır. Kendini liberal toplumdan ayırmak yerine, ona en dokunaklı yakınlaşmayı görüyoruz. Tam da bu değişim, köylülüğün ideolojisini küçük-burjuvazinin ideolojisinden ayırmayı zorunlu kılıyor.

Narodnizmin gerçek içeriğiyle ilgili bu düzeltme, anlatının sözü edilen soyut tarzı Bay Struve'nin nazarında baş kusur olduğu ölçüde, daha da gerekli gibi görünüyordu. Bu birincisi. İkincisi ise, Bay Struve'nin bağlı olmadığı o öğretinin "bazı temel" tezleri, tam da toplumsal düşüncelerin sosyal ve iktisadi ilişkilere bağlanmasını gerektirir. Ve böyle bir bağlanma olmadan, Narodnizmin salt teorik düşüncelerini, örneğin sosyolojide yöntem sorununu bile anlamanın mümkün olmadığını göstermeye çalışacağız.

---

* *Eski Narodniklerden, örneğin "Otyeçestvenniye Sapiski"yi yönetenleri değil, aksine tam da "halka gidenleri" anlıyorum. (Bkz. Bütün Eserler, Cilt I, s. 218-234, Rusça. —**Alm. Red.**)*

Bay Struve, Narodnizmin sosyolojide özel yöntem öğretisinin en iyi şekilde Bay Mirtov ve Bay Mihailovski tarafından ortaya konmuş olduğunu belirttikten sonra, bu öğretiyi "sübjektif idealizm" olarak karakterize ediyor ve bunu kanıtlamak için adı geçen kişilerin yazılarından, üzerinde durmaya değer bir dizi alıntı yapıyor.

Her iki yazarın ana önermesi, tarihin "tek başına savaşan kişilikler" tarafından yapılmış olduğudur. "Tarihi kişilikler yapar" (Mirtov).

Bay Mihailovski'de daha da açık:

> "Tüm çabaları ve tüm duygularıyla birlikte yaşayan kişilik tehlikeyi üstlenerek tarihin eylemcisi olur. Tarihte hedefleri koyan ve olayları, doğanın elemanter güçleri ile tarihsel koşullar tarafından önüne konan bir dizi engellerin arasından bu hedeflere doğru yönlendiren herhangi bir mistik güç değil, odur." (s. 8.)

Tarihin kişiler tarafından yapıldığı önermesi teorik olarak tamamen içerikten yoksundur. Tüm tarih kişilerin eylemlerinden ibarettir ve toplumbilimin görevi, bu eylemleri açıklamaktan ibarettir, böylece "olayların gidişatına müdahale hakkı"na (Bay Struve'nin s. 8'de alıntıladığı Bay Mihailovski'nin sözleri) işaret edilmesi, bir totolojiyle aynı kapıya çıkar. Bay Mihailovski'nin son tiradında bu özellikle açık görülüyor. Yaşayan kişi, diyor o, tarihsel koşulların elemanter güçleri tarafından konan bir dizi engelin arasından olayları yönlendirir. Peki bu "tarihsel koşullar" neden ibarettir? Yazarın mantığına göre, yine başka "yaşayan kişiler"in eylemlerinden. Ne derin bir tarih felsefesi, değil mi: yaşayan kişi olayları, başka yaşayan kişiler tarafından konan bir dizi engelin arasından yönlendirir! Peki, neden bazı kişilerin eylemleri elemanter olarak tanımlanırken, diğerlerinin "olayları" önceden konmuş hedeflere doğru "yönlendirdikleri" söyleniyor? Burada herhangi bir teorik içerik aramanın umutsuz bir girişim olacağı açıktır. Sözkonusu olan sadece, sübjektivistlerimize "teori"leri için materyal sunan o tarihsel koşulların (bugün de olduğu gibi) antagonist ilişkileri temsil etmesi ve üreticilerin mülksüzleştirilmelerine yol açmasıdır. Bu antagonist ilişkileri kavramaktan aciz, ***bizzat bunlarda***, "tek başına duran"

kişilerin katılabileceği toplumsal unsurları bulmaktan aciz sübjektivistler, "tek başına duran" kişileri, tarihin "yaşayan kişiler" tarafından yapılmış olduğuyla avutan teoriler üretmekle yetindiler. Ünlü "sosyolojide sübjektif yöntem", sofuca istek ve kötü kavrayış dışında hiçbir şey ifade etmiyor. Yazar tarafından alıntılanan Bay Mihailovski'nin değerlendirmesinin devamı bunu açıkça onaylıyor.

Avrupai yaşam, diyor Bay Mihailovski,

> "tıpkı doğada ırmağın akması veya ağacın büyümesi gibi anlamsız ve gayrı-ahlaki biçimde oluşmuştur. Irmak en az direnç yönünde akar, isterse elmas madeni olsun önüne katıp götürebileceği her şeyi götürür ve isterse gübre yığını olsun, önüne katıp götüremeyeceği şeyin yanından dolaşır. Bentler, barajlar, besleme ve sevk kanalları, insan aklının ve insan duygusunun inisiyatifiyle yapılır. Bu akıl ve bu duygu, Avrupa'daki modern ekonomik düzenin oluşumunda yoktur (? P. S.) denebilir. Bunlar rüşeym halinde bulunuyordu ve olayların doğal, elemanter gidişatına etkileri çok azdı." (s. 9.)

Bay Struve bir soru işareti koymuş; biz neden bütün sözcüklere değil de sadece bir sözcüğe bunu koyduğunu anlamıyoruz: tüm bu tirad öylesine içeriksizdir! Kapitalizmin oluşumunda akıl ve duygunun bulunmadığını söylemek ne biçim bir saçmalık? Eğer kapitalizm, insanlar arasındaki belirli ilişkilerden değilse neden ibarettir; akıl ve duygudan yoksun insan ise henüz görmedik. Ve o zamanki "yaşayan kişiler"in akıl ve duygusunun "olayların gidişatı" üzerindeki etkisinin çok az olduğunu iddia etmek nasıl bir yanıltmacadır? Tam tersine. İnsanlar o zaman aklıselim ve iyi bir bellekle, direnen köylüleri kapitalist sömürünün yatağına iten son derece süslü bentler ve barajlar yaptılar; tek başına iktisadi yasaların etkisiyle yetinmeyen kapitalist birikim ve kapitalist mülksüzleştirmenin içine aktığı kanallar, politik ve mali önlemlerin olağanüstü akıllıca kurulmuş besleme kanallarını yarattılar. Tek kelimeyle, Bay Mihailovski'nin bütün bu açıklamaları öylesine korkunç yanlış ki, salt teorik hatalarla açıklanamaz. Bunlar tamamen, bu yazarın küçük-burjuva bakış açısıyla açıklanır. Kapitalizm eğilimlerini artık tamamen net biçimde ortaya koydu, kendine özgü antago-

nizmayı tüm boyutuyla geliştirdi, çıkar çelişkisi artık kesin biçimler almaya başlıyor ve Rus yasamasında bile yansımasını buluyor; küçük üretici ise bu mücadelenin dışında duruyor. Cüce ekonomisiyle o hâlâ eski burjuva topluma zincirlenmiştir ve bu yüzden, kapitalist düzen tarafından ezildiği için, ezilişinin gerçek nedenlerini kavrayacak durumda değildir. Böylece, tüm kötülüğün, insan aklının ve duygusunun hâlâ "rüşeym halinde" bulunmasından kaynaklandığı kuruntusuyla kendini avutmaya devam eder.

> "Elbette —diye sürdürüyor bu küçük-burjuvaların ideologu— insanlar her zaman olayların gidişatını şu ya da bu şekilde etkilemeye çalışmışlardır."

"Olayların gidişatı" zaten insanların eylemlerinden ve "etkileri"nden ibarettir, başka bir şey değil, dolayısıyla bu yine boş bir laftır.

> "Fakat bunu yaparken kendilerine çok kıt bir deneyimin işaretlerini ve en kaba çıkarları rehber edindiler ve bu işaretlerin onları ancak çok ender olarak tesadüfen, modern bilimin ve modern ahlaki düşüncelerin işaret ettiği yola getirebilmiş olması anlaşılır bir şeydir." (s. 9.)

"İdealleri"ni herhangi bir günlük çıkarla bağıntılandırmaktan aciz olduğu için "çıkarların kabalığı"nı mahkûm eden bir küçük-burjuva ahlakı; gerek modern bilimde gerekse de modern ahlaki düşüncelerde etkisi koyuca görülen artık tamamlanmış bölünmeye gözlerin küçük-burjuvaca kapatılması.

Bay Mihailovski'nin değerlendirmelerinin bütün bu özelliklerinin, Rusya'ya geçtiğinde de değişmeden kalması anlaşılır bir şeydir. O, Bay Yakovlev diye birinin, Rusya'nın bir tabula rasa [boş/beyaz sayfa —ÇN] olduğu, baştan başlayabileceği, diğer ülkelerin hatalarından kaçınabileceği vs. vs. gibi garip saçmalıklarını "yürekten selamlıyor". Ve bütün bunlar, bu tabula rasa'da, büyük toprak mülkiyeti ve dev politik ayrıcalıklarıyla "eski aristokrat" düzenin temsilcilerinin hâlâ çok sağlam tutunduğu ve her türden "ilerlemeleri"yle kapitalizmin onun üstünde hızla geliştiğinin tam bilincinde olarak ifade ediliyor. Küçük burjuva bu *olgular* önünde korkakça gözlerini yumuyor ve "bilimin

artık belli doğrulara ve belli bir otoriteye sahip olduğu bugün yaşamaya başlıyoruz" türünden hoş rüyalar diyarına kaçıyor.

Böylece, daha Bay Mihailovski'nin Struve'de alıntılanan bu değerlendirmelerinden, Narodnizmin sosyolojik düşüncelerinin sınıfsal kökeni ortaya çıkıyor.

Bay Struve'nin Bay Mihailovski'ye karşı bir ifadesine itiraz etmeden geçemeyiz.

> "Onun görüşüne göre —diyor yazar— bir yandan çıkış noktası olarak, öte yandan kişinin ve toplumsal grupların amaca uygun faaliyeti için yükümlendirici sınırlar olarak hizmet etmek zorunda olan, üstesinden gelinemez hiçbir tarihsel eğilim yoktur." (s. 11.)

Bu bir Marksistin (materyalistin) değil, bir objektivistin dilidir. Bu kavramlar (görüş sistemleri) arasında, üstünde durulması gereken bir fark vardır, çünkü bu farkın tam olarak açıklığa kavuşturulmaması, Bay Struve'nin kitabının başlıca eksikliklerinden biridir ve değerlendirmelerinin çoğunda görülür.

Objektivist, verili tarihsel sürecin zorunluluğundan söz eder; materyalist, verili iktisadi toplumsal formasyonu ve onun tarafından üretilen antagonist ilişkileri tam olarak saptar. Verili bir dizi olgunun zorunluluğunu kanıtlayan objektivist daima, bu olguların savuncarı bakış açısına düşme tehlikesi içindedir; materyalist, sınıf karşıtlıklarını açığa çıkarır ve böylece bakış açısını belirler. Objektivist "üstesinden gelinemeyecek tarihi eğilimler"den söz eder; materyalist, verili iktisadi düzeni "yöneten" sınıftan söz eder — bu sınıf diğer sınıfların karşı etkinliğinin şu ya da bu biçimlerini üretir. Bu şekilde materyalist bir yandan objektivistten daha tutarlıdır ve objektivizmini daha derin ve daha tam hayata geçirir. Sürecin zorunluluğuna işaret etmekle kalmaz, bilakis özellikle hangi iktisadi toplumsal formasyonun bu sürece içeriğini verdiğini, ***özellikle hangi sınıfın*** bu zorunluluğu belirlediğini açıklığa kavuşturur. Örneğin verili durumda materyalist, "üstesinden gelinemez eğilimler"i saptamakla yetinmez, bilakis verili durumların içeriğini be-

lirleyen ve bizzat üreticilerin eyleminden başka bir çıkış yolu olasılığını dışlayan belirli sınıfların varlığına dikkat çekerdi. Öte yandan materyalizm deyim yerindeyse tarafgirliği* içinde barındırır, çünkü bir olayın her değerlendirmesinde doğrudan ve açıkça belirli bir toplumsal grubun bakış açısını savunmakla yükümlendirir.**

Yazar Bay Mihailovski'den, aslında bağımsız ve ilginç hiçbir şey temsil etmeyen Bay Yujakov'a geçiyor. Bay Struve onun sosyolojik değerlendirmeleri hakkında haklı olarak, onların "her türlü içerikten yoksun" "tantanalı sözler" olduğu yolunda görüş belirtiyor. Bay Yujakov'la Bay Mihailovski arasında (genelde Narodnizm için) son derece karakteristik farkın üzerinde durmaya değer. Bay Struve, "her türlü milliyetçilik" Bay Mihailovski'ye "daima tamamen yabancı" iken ve onun için, kendi sözlerine göre, "halk gerçeği sorunu sadece Rus halkını değil, aksine tüm uygar dünyanın tüm emekçi halkını kapsarken", Bay Yujakov'u "milliyetçi" olarak adlandırarak bu farkı belirtiyor. Bana öyle geliyor ki, bu farkın ardında, Bay Yujakov'un istemeden isabetli ifadesine göre, "toplumdan farklılaşmaya" başladığı ölçüde ilerici bir unsur ve küçük girişimci olarak konumunu korumak için mücadele ettiği ve iktisadi gelişmeyi durdurmaya çalıştığı ölçüde gerici bir unsur olan küçük üreticinin çelişkili konumunun yansıması görünüyor. Zaten Rus Narodnizmi de bu yüzden öğretisinin ilerici, demokratik hatlarını, "Moskovskiye Vyedomosti"nin*** sempatisini çeken gerici hatlarla birleştirebiliyor. Bu gerici hatları, Bay Yujakov'un, Bay Struve'nin alıntılamış olduğu aşağıdaki tiradında yaptığından daha canlı bir şekilde vurgulayabilmek herhalde zordur:

---

* *Felsefede tarafgirlik üzerine bkz. elinizdeki cilt, s. 305–311. —Red.)*

** *Bay Struve'nin materyalizmi tam olarak uygulamadığının ve sınıf mücadelesi teorisine sonuna kadar dayanmadığının somut örnekleri aşağıda her somut durumda gösterilecektir.*

*** *"Moskova İlan", çiftlik beyleriyle papazların aşırı gerici organı. —Alm. Red.*

"Sadece köylülük daima ve her yerde saf emek düşüncesinin taşıyıcısı olmuştur. Aynı düşünce, dördüncü zümre denen kent proletaryası tarafından modern tarih arenasına taşınmış gibi görünüyor, ancak onun özünün uğradığı değişiklikler o kadar önemli ki, köylü onda varlığının alışılmış temelini tanıyamaz. Çalışma *hakkı,* ama kutsal çalışma *yükümlülüğü* değil, ekmeğini alın teriyle kazanma görevi değil" (demek ki "saf emek düşüncesi"nin ardında bu gizleniyordu! Köylünün ekmeğini kazanıp... vergi yükümlülüklerini yerine getirme "yükümlülüğü"ne dair saf serflik düşüncesi? Onun bunalttığı ve ezdiği iş hayvanına bu "kutsal" yükümlülükten söz ediliyor!!*); ayrıca emeğin ayrılması ve ücretlendirilmesi, sanki bizzat emek kendi meyveleriyle bu ücretlendirmeyi sağlamıyormuş gibi, emeğe adil ücret ödenmesi için tüm bu ajitasyon" ("Bu nedir?" diye soruyor Bay Struve, "sancta simplicitas** mı, yoksa başka bir şey mi?" Daha kötüsü: bu, başkaları için neredeyse bedava çalışmaya alışmış toprağa bağlı tarım işçisinin uysallığının ilahlaştırılmasıdır), "emeğin yaşamdan ayrılması ve fabrikada geçirilen şu kadar zamanla temsil edilen ve işçinin günlük çıkarlarıyla başka hiçbir (?! P. S.) ilişkiye, hiçbir bağlantıya sahip olmayan herhangi bir soyut (?! P. S.) kategoriye dönüştürülmesi" (modern kapitalist örgütlenme altında bazen çok ıstırap çeken, ancak dünyada her şeyden çok bu örgüte karşı onunla her türlü bağlantıdan kesin olarak "ayrılmış olan" unsurların ciddi bir hareketinden korkan küçük üreticinin katıksız küçük-burjuva korkaklığı); "*son olarak yerleşikliğin, emeğin* yarattığı ev ocağının yokluğu, çalışma alanının değişkenliği — bütün bunlar köylü emeği düşüncesine tamamen yabancıdır. Emekle elde edilen, babalardan ve atalardan miras kalmış ocak, çıkarları tüm yaşamına nüfuz eden ve ahlakını şekillendiren çalışma, birçok kuşağın teriyle sulanmış *toprağa duyulan sevgi — köylü varlığının kopmaz ayırt* edici özelliğini oluşturan tüm bu şeyler, işçi proletaryaya tamamen yabancıdır ve bu yüzden proletaryanın yaşamı, emekçi bir yaşam olmasına rağmen, burjuva (bireyci ve kazanılmış hak prensibine dayanan) ahlak üzerinde, en iyi halde soyut-felsefi bir ahlak üzerinde yükselir-

---

* *Demek ki yazar —bir küçük-burjuvaya yakışır şekilde— Batı Avrupa emekçi halkının, çalışma hakkını talep ettiği o gelişme aşamasını çoktandır aştığını ve bugün "tembellik hakkını", onu dumura uğratan ve ezen aşırı işten dinlenme hakkını talep ettiğini bilmiyor.*

** *Safderunluk. —Red.*

ken, köylü ahlakının temelinde emek, onun mantığı ve gereklilikleri yatar." (s. 18.)

Burada artık küçük üreticinin gerici çizgileri katıksız biçimde öne çıkıyor: onu kendisine ebediyen bir iş hayvanı olma "kutsal görevi"nin verildiğine inanmaya zorlayan ezilmişliği; "babalardan ve atalardan miras kalan" itaatkârlığı; "adil ücretlendirme" ile ilgili her türlü düşünceden bile vazgeçecek ve her türlü "ajitasyon"a düşmanca karşı çıkacak kadar korktuğu ve onu düşük emek üretkenliği ve emekçinin bir yere bağımlılığı sonucu bir vahşi haline getiren ve tek başına ekonomik koşullar sayesinde zorunlu olarak onun ezilmişliğini ve itaatkârlığını üreten cüce bireysel ekonomiye bağlılığı. Bu gerici çizgilerin yok edilmesi mutlaka burjuvazimizin kazanım hanesine yazılmalıdır; onun ilerici faaliyeti tam da emekçilerin serflik koşullarıyla, serflik gelenekleriyle tüm bağlarını koparmış olmasından ibarettir. Efendinin kendisine bağlı köylülerle, yerel büyük köylü ve madrabazın yerel köylüler ve ev sanayicileriyle, patriyarkal "gösterişsiz ve sakallı milyoner"in "oğullarıyla" ***kişisel*** ilişkileriyle gizlenmiş olan ve dolayısıyla ultra gerici düşünceler üreten sömürünün ortaçağ biçimlerinin yerine burjuvazi, "Avrupai-arsız girişimci" tarafından sömürüyü, gayrişahsi, çıplak, hiçbir şeyin gizlenmediği ve salt bundan dolayı saçma hayalleri ve düşleri yerle bir eden sömürüyü koymuştur ve koymaya devam etmektedir. Burjuvazi, bir parça toprağından başka bir şey bilmek istemeyen ***ve zaten bilemeyecek olan*** köylünün eski soyutlanmış yaşamını ("yerleşikliğini") yok etmiş ve dolayısıyla emeği toplumsallaştırarak ve üretkenliğini olağanüstü yükselterek, üreticiyi zorla toplumsal yaşam arenasına itmeye yönelmiştir.

Bay Struve, Bay Yujakov'un bu değerlendirmesi vesilesiyle şöyle diyor: "Bay Yujakov böylece tam bir berraklıkla Narodnizmin Slavcı köklerini belgeliyor" (s. 18) ve Narodnizmin sosyolojik düşüncelerinin anlatımının sonuçlarını özetlediği daha altlarda, "Rusya'nın gelişiminin orijinalliği"ne inanmanın "Slavcılıkla Narodnizm arasındaki tarihi bağı" oluşturduğu ve Marksistlerin Narodniklerle kavgasının bu yüz-

den "Slavcılıkla Batıcılık arasındaki ayrılıkların doğal devamı" olduğunu (s. 29) ekliyor. Bu son iddianın, bana öyle geliyor ki, bir sınırlamaya ihtiyacı var. Narodniklerin, en yeni türden bayağı patriotizm suçu işledikleri inkâr edilemez (Bay Yujakov örneğin). Marx'ın sosyolojik yöntemini ve doğrudan üreticilerle ilgili soruları ortaya koyuşunu küçümsemenin, bu doğrudan üreticilerin çıkarlarını temsil etmek isteyen Ruslarda, Batı "uygarlığı"na tamamen yabancılaşma anlamına geldiği de inkâr edilemez. Ancak Narodnizmin özü daha derinde yatmaktadır: orijinallik öğretisinde ve Slavcılıkta değil, bilakis Rus küçük üreticilerinin çıkar ve düşüncelerinin temsilinde yatmaktadır. Bu yüzden de Narodnikler arasında (ki bunlar Narodniklerin en iyileriydi), Bay Struve'nin de itiraf ettiği gibi, Slavcılıkla ortak hiçbir yanı olmayan ve hatta Rusya'nın Batı Avrupa'yla aynı yola adımı attığını kabul eden yazarlar olmuştur. Slavcılık ve Batıcılık gibi kategorilerin yardımıyla Rus Narodnizminin sorunlarında doğru yolu bulmak asla mümkün değildir. Narodnizm, Slavcılıkla Batıcılığın oluştuğu dönemde henüz neredeyse hiç ortada olmayan, Rus yaşamının bir olgusunu, emekle *sermaye* arasındaki çıkar karşıtlığını yansıtıyordu. Bu *olguyu*, küçük üreticinin yaşam koşullarının ve çıkarlarının prizmasından yansıtıyordu, bu nedenle, toplumsal çıkarların çelişkilerini değil, başka bir gelişim yoluna dair beyhude umutları ön plana çıkaran bir teori yaratarak çarpık, korkak bir biçimde yansıtıyordu, ve Narodnizmin bu hatasını düzeltmek ve hangi toplumsal grubun doğrudan üreticinin çıkarlarının gerçek temsilcisi olabileceğini göstermek görevimizdir.

*

Şimdi Bay Struve'nin kitabının ikinci bölümüne geçelim.

Yazarın anlatım planı şöyledir: önce materyalizmi toplumbilimin tek doğru yöntemi olarak görmeye zorlayan genel düşünceleri aktarır; sonra Marx'la Engels'in görüşlerini ortaya koyar ve sonunda elde edilen sonuçları Rus yaşamının bazı görüngülerine uygular. Bu bölümün konusunun özel öneminden dolayı, içeriğini daha ayrıntılı ele almaya çalışıp, itiraza yol açan bütün noktaları belirteceğiz.

Yazar, tamamen haklı olarak, toplumsal süreci "önlerine hedefler koyan" ve "olayları harekete geçiren" "yaşayan kişilerin" eylemlerine bağlayan teorinin, bir yanlış anlamanın sonucu olduğunu belirterek başlıyor. Elbette hiç kimse asla "bir sosyal gruba, müstakil, onu oluşturan kişilerden bağımsız bir varlık" atfetmeyi (s. 31) aklından bile geçirmemiştir, fakat "somut birey olarak kişinin, tüm geçmiş ve tüm çağdaş kişilerin, yani sosyal bir grubun bileşkesi olması" sözkonusudur (s. 31). Yazarın düşüncesini açıklayalım. Tarih, diyor Bay Mihailovski, "tüm düşünce ve duygularıyla yaşayan kişi" tarafından yapılır. Çok doğru. Fakat bu "düşünce ve duyguları" belirleyen nedir? Bunların, kişinin fikri yaşamının materyali, objesi olarak hizmet eden ve onun "düşünce ve duyguları"nda olumlu ya da olumsuz yandan, şu ya da bu toplumsal sınıfın çıkarlarının temsilinde yansıyan verili toplumsal çevreden kaynaklanmayıp, tesadüfen ortaya çıktıkları görüşü ciddiyetle savunulabilir mi? Ve ayrıca: ***gerçek*** kişilerin ***gerçek*** "düşünce ve duygularını" hangi özelliklere göre değerlendirebiliriz? Böyle ancak ***bir tek*** özellik olabileceği açıktır: bu kişilerin ***eylemleri.*** Ve sadece toplumsal "düşünce ve duygular"dan söz edildiği için, bir de şunu eklemek gerekir: kişilerin ***toplumsal eylemleri,*** yani ***sosyal olgular.***

> "Sosyal grubu kişiden ayırırsak —diye yazıyor Bay Struve—, sosyal gruptan, sosyal yaşam zemininde ortaya çıkan ve alışkanlıklarda ve hukukta, geleneklerde ve ahlakta, hakeza dinsel düşüncelerde nesnelleşen kişiler arasındaki çok yönlü karşılıklı ilişkilerin tümünü anlıyoruz." (s. 32.)

Başka bir deyişle: insanların belirli toplumsal ilişkilerini inceleme konusu yapan materyalist sosyolog, böylece, bu ilişkilerin onların eylemlerinden bileştiği reel ***kişileri*** de incelemiş olur. Düşüncesine güya "yaşayan kişiler"le başlayan sübjektivist sosyolog, gerçekte, bu kişilere, rasyonel gördüğü "düşünce ve duyguları" yerleştirerek başlar (çünkü "kişiler"ini somut toplumsal durumdan soyutlayarak, onların ***gerçek*** düşünce ve duygularını inceleme olanağını kendi elinden almıştır), yani Bay Mihailovski'nin de itiraf etmek zorunda kaldığı gibi,

"ütopyayla başlar"*. Fakat ayrıca bu sosyologun bizzat rasyonel olanla ilgili kendi düşünceleri (kendisi için bilinçsizce) verili sosyal çevreyi yansıttığından, ona "modern bilimin ve modern ahlaki düşüncelerin" "en saf" ürünü olarak görünen değerlendirmelerinden çıkan kesin vargılar, gerçekte sadece... küçük-burjuvazinin bakış açısını ve çıkarlarını dile getirir.

Bu son nokta, yani kişiliğin rolüyle ilgili ya da sübjektif yöntemle ilgili özel sosyolojik teorinin, eleştirel materyalist araştırmanın yerine bir ütopyayı geçirmesi durumu, özellikle önemlidir. Ve Bay Struve bunu atladığı için, biraz üzerinde durmaya değer.

Örnekleme için, ev sanayicisinin Narodnikler tarafından mutat değerlendirmesini alalım. Narodnik, bu ev sanayicisinin sefil durumunu, üretiminin perişanlığını, ürünün aslan payını cebine atan ve üreticiye onaltı-onsekiz saatlik işgünü karşılığında sadece birkaç kuruş bırakan madrabaz tarafından utanmazca sömürülüşünü anlatıp, şu sonucu çıkarır: üretimin sefil düzeyi ve ev sanayicisinin emeğinin sömürülmesi mevcut koşulların kötü yanlarıdır. Ancak ev sanayicisi ücretli işçi değildir; iyi yan budur. İyi yanı korumak, kötüsünü yok etmek ve bu amaçla bir ev sanayicileri arteli kurmak gerekir. Narodniklerin kendi içinde tamamlanmış düşünce silsilesi budur.

Marksist farklı şekilde yargılar. Sanayinin durumunu tanıması onda, bunun iyi mi kötü mü olduğu sorusunun dışında, bu sanayinin örgütlenmesinin nasıl olduğu, yani verili ürünün üretimi sırasında ev sanayicileri arasındaki ilişkilerin nasıl ve ***neden başka türlü değil de böyle*** oluştuğu sorusunu uyandırır. Ve bu örgütlenmenin meta üretimi olduğunu, yani birbirlerine ***pazar*** aracılığıyla bağlanmış ***yalıtık*** üreticilerin üretimi olduğunu görür. Bireysel üreticinin yabancı tüketim için ayrılmış olan ürünü, ancak ***para*** biçimini aldıktan sonra, yani önce gerek niteliği gerekse de niceliği itibariyle toplumsal denetime tabi tutulduktan sonra, tüketiciye kadar ulaşıp, üreticiye bir başka toplum-

* *Eserler, Cilt III, s. 155: "Sosyoloji belli bir ütopyayla başlamalıdır."*

sal ürünü elde etme hakkı verebilir. Bu denetim ise üreticiden habersiz, pazardaki dalgalanmalarla gerçekleşir. Üreticinin bilmediği ve ondan bağımsız olan pazarın bu dalgalanmaları zorunlu olarak üreticiler arasında eşitsizlik yaratmak ve bu eşitsizliği, bazılarını mahvederek ve diğerlerinin eline para = toplumsal emek ürünü vererek şiddetlendirmek zorundadır. Para sahibinin, madrabazın gücünün nedeni de buradan anlaşılır: bu güç, bugünden yarına ya da en fazla haftadan haftaya yaşayan ev sanayicileri arasında paraya, yani önceki ***toplumsal*** emeğin ürününe, yalnızca onun sahip olmasından, bu paranın onun elinde ***sermaye,*** diğer ev sanayicilerinin artı ürününü mal edinmenin aracı haline gelmesinden ibarettir. O nedenle, diye sonuç çıkarır Marksist, toplumsal ekonominin böyle bir örgütlenmesinde üreticinin mülksüzleştirilmesi ve sömürülmesi kesinlikle kaçınılmazdır ve mülksüzlerin mülk sahiplerine tabi olması ve bunların, ***sınıf mücadelesi bilimsel*** kavramına içeriğini veren çıkarlarının karşıtlığı kesinlikle zorunludur. Dolayısıyla üreticinin çıkarı bu birbirine karşıt unsurların uzlaşmasını değil, tersine karşıtlığın gelişmesini, bu karşıtlık bilgisinin [bilincinin —ÇN] gelişmesini gerektirir. Meta ekonomisinin gelişmesinin bizde Rusya'da da karşıtlığın böyle bir gelişimine yol açtığını görüyoruz: pazarın büyümesi ve üretimin genişlemesi ölçüsünde ticaret sermayesi sanayi sermayesine dönüşecektir. Dağınık küçük üretimi kesin olarak çökerten makineli sanayi (onun kökü madrabaz tarafından zaten sarsılmıştır) emeği toplumsallaştırır. Ev sanayiciliğinde ev sanayicisinin görünürdeki bağımsızlığı ve madrabazın gücünün görünürdeki rastlantısallığıyla gizlenmiş olan vurgun sistemi artık açığa çıkmıştır ve hiçbir şey tarafından gizlenmemektedir. Ev sanayiciliğinde de ancak madrabazlara artı ürününü armağan ederek "yaşam"a katılan "emek", şimdi kesin olarak "yaşam"dan "farklılaşır". Bu toplum, kendi temelinde yatan ilkeyi, yani üreticinin, ancak emeğinin artı ürününü alacak bir para sahibi bulduğunda geçimini sağlayabileceğini ifade ederek onu tamamen dışlar — ve böylece ev sanayicisinin (ve onun ideologu Narodnikin) kavrayamadığı şey, yani yukarıda sözü edilen karşıtlığın derin, sınıfsal karakteri, üretici tarafından kendiliğinden anlaşılır. İşte bu ne-

denle ev sanayicisinin çıkarları ancak bu ileri üretici tarafından temsil edilebilir.

Şimdi de bu değerlendirmeleri sosyolojik yöntemleri itibariyle karşılaştıralım.

Narodnik, bir realist olduğuna bizi temin ediyor. "Tarih yaşayan kişilerce yapılır" ve ben diyor, mevcut düzeni reddeden ev sanayicisinin "duyguları"ndan ve daha iyi bir düzen kurma düşüncelerinden hareket ediyorum, oysa Marksist herhangi bir zorunluluktan ve kaçınılmazlıktan söz ediyor; o bir gizemci ve metafizikçidir.

Gerçekten de, diye yanıtlar bu gizemci, tarih "yaşayan kişilerce" yapılır; ve ben, ev sanayiciliğinde toplumsal ilişkilerin neden başka türlü değil de böyle oluştuğu sorununu araştırırken (siz bu soruyu sormadınız bile), tam da "yaşayan kişiler"in ***kendi tarihlerini nasıl yaptıkları*** ve yapmaya devam ettikleri sorununu araştırmış oldum. Ve elimde, "yaşayan", gerçek kişilerle, gerçek düşünceler ve duygularla karşı karşıya olduğumun kriteri vardı: bu kriter "düşünce ve duyguların" onlarda çoktan eylemde ifadesini bulmuş ve belirli toplumsal ilişkiler yaratmış olmasıydı. Ne var ki ben hiçbir zaman "tarihin yaşayan kişilerce yapıldığın"dan söz etmiyorum (çünkü bu bana boş bir safsataymış gibi geliyor), fakat ***gerçek*** toplumsal ilişkileri ve onların ***gerçek*** gelişmesini araştırırken *tam* da yaşayan kişilerin faaliyetinin ürününü inceliyorum. Siz ise "yaşayan kişiler" diye bir şeyden söz ediyor, fakat gerçekte hareket noktası olarak, yaşam koşullarının, mevcut üretim ilişkileri sisteminin yarattığı "düşünce" ve "duyguları"yla "yaşayan kişiler"i değil, bir taş bebeği alıp, onun beynini kendi "düşünce ve duygularınız"la dolduruyorsunuz. Böyle bir uğraştan ancak masum düşlerin çıkacağı açıktır; yaşam sizin yanınızdan geçip giderken, siz de yaşamın dışında durursunuz.* Evet dahası var: Bu taş bebeğin beynini

* *"Pratik onu ("yeni bir tarihsel yol olanağını") acımasızca kırpar; denilebilir ki, o günbegün azalır". (Bay Mihailovski'nin Bay Struve tarafından alıntılanan sözleri, s. 16.) Azalan elbette hiçbir zaman olmamış olan "olanak" değil, hayallerdir. Ve bu hayallerin azalması iyidir.*

neyle doldurduğunuza ve hangi önlemleri propaganda ettiğinize bir bakın! Emekçilere "modern bilimin ve modern ahlaki düşüncelerin gösterdiği yol" olarak arteli öğütlerken, küçücük bir hususu gözönüne almadınız: Toplumsal ekonomimizin toplam örgütü. Bunun kapitalist bir ekonomi olduğunu kavramadığınız için, ***bu zemin üzerinde*** akla gelebilecek her türlü kooperatifin, ne para da dahil üretim araçlarının küçük bir azınlığın elinde yoğunlaşmasını engelleyebilecek (bu yoğunlaşma inkâr edilemez bir gerçektir), ne de nüfusun muazzam kitlesinin tamamen sefalete sürüklenmesini bir parça olsun ortadan kaldırabilecek olan minik palyatif ilaçlar olarak; en iyi ihtimalle ancak bir avuç tek tek ev sanayicisini küçük-burjuvazinin saflarına yükseltecek palyatif ilaçlar olarak kalacağını farketmediniz. Emekçilerin bir ideologundan küçük-burjuvazinin ideologu haline geliyorsunuz.

Fakat Bay Struve'ye geri dönelim. Narodniklerin "kişi" üzerine değerlendirmelerinin içerikten yoksunluğuna işaret ettikten sonra o şöyle devam eder:

> "Sosyolojinin gerçekten de daima, bireyliğin unsurlarını sosyal kaynaklara bağlama çabasında olduğunu, tarihsel evrimin şu ya da bu önemli anını açıklama yönündeki herhangi bir girişim gösterir. 'Tarihi kişiler'den, 'üstün insanlar'dan söz edilince, daima, onu belli bir dönemin ruhunun 'taşıyıcısı' olarak, zamanının temsilcisi olarak gösterme, onun eylemlerini, başarı ve başarısızlıklarını, olayların daha önceki tüm seyrinin zorunlu sonucu olarak gösterme çabası görülür." (s. 32)

Sosyal olguları ***açıklama,*** yani bir toplumbilim yaratma yönündeki her çabanın bu genel eğilimi,

> "açık ifadesini, toplumsal evrimin temel süreci olarak sınıf mücadelesi öğretisinde buldu. Kişi bir kez hesaptan silinince, başka bir unsur bulunmak zorundaydı. Bu unsur sosyal gruptu." (s. 33)

Bay Struve, sınıf mücadelesi teorisinin, sosyolojinin "bireyliğin unsurlarını sosyal kaynaklara" bağlama genel çabasını deyim yerindeyse taçlandırdığına işaret ederken tamamen haklıdır. Dahası: sınıf mücadelesi teorisi ilk kez bu çabayı öyle tam ve tutarlı kılmıştır ki, sosyolojiyi bir bilim mertebesine çıkarmıştır. Bu, "grup" kavramının

materyalist tanımlanmasıyla başarılmıştır. Aslında bu kavram hâlâ fazlaca belirsiz ve keyfidir: "gruplar"ı ayırt eden kıstas dini, etnografik, politik, hukuki ve benzeri görüngülerde görülebilir. Bu alanlarda, ona bakarak şu ya da bu "grubun" ayırt edilebileceği emin bir belirti yoktur. Sınıf mücadelesi teorisi ise tam da, bireyseli sosyale bağlamanın yöntemlerini tam bir doğruluk ve kesinlikle saptadığı için toplumbilimin muazzam bir kazanımını oluşturur. Birincisi, bu teori ***iktisadi toplumsal formasyon*** kavramını geliştirmiştir. İnsanların her türlü birlikte yaşamı için belirleyici olgudan, geçim araçlarını sağlama tarzından hareket ederek, bunları, geçim araçlarını sağlamanın verili tarzının etkisi altında oluşan insan ilişkileri ile bağıntılandırmış ve bu ilişkiler (Marx'ın terminolojisine göre "üretim ilişkileri") sistemi içinde, politik-hukuki biçimlere ve toplumsal düşüncenin belli akımlarına bürünmüş olan toplumun ***temelini*** göstermiştir. Böyle her bir üretim ilişkileri sistemi, Marx'ın teorisine göre, oluşumunun, işleyişinin ve daha yüksek bir biçime geçişinin, başka bir sosyal organizmaya dönüşmesinin özel yasalarını içeren özel bir sosyal organizma oluşturur. Bu teori sayesinde toplumbilime, sübjektivistlerin sosyolojide uygulanma olanağını reddettikleri nesnel, genel bilimsel yinelenme kıstası uygulanmıştır. Sübjektivistler, büyük karmaşıklık ve çeşitlilikleri nedeniyle sosyal görüngülerin, önemlileri önemsizlerden ayırmadan incelenemeyeceğini, böyle bir ayrım yapmak için ise "eleştirel düşünen" ve "ahlaken gelişkin" kişinin bakış açısının zorunlu olduğunu düşünüyorlardı ve böylece toplumbilimini küçük-burjuva ahlakının bir dizi uyarısına dönüştürdüler. Bunun örneğini tarihin elverişsizliği ve "bilimin ışığı"nın aydınlattığı yol üzerine felsefe yapan Bay Mihailovski'de görmüştük. Marx'ın teorisiyle işte bu değerlendirmelerin kökü koparılmıştır. Önemliyle önemsizi ayırmanın yerine, ***içerik*** olarak toplumun iktisadi yapısıyla, politik ve düşünsel ***biçim*** arasındaki ayrım kondu: iktisadi yapı kavramının kendisi, özel, tarih tarafından belirlenmiş bir üretim ilişkileri sisteminin yasalarının sözkonusu olabileceği bir yerde doğa yasalarını gören eski iktisatçıların görüşleri çürütülerek tam olarak açıklandı.

Sübjektivistlerin genel "toplum" üzerine değerlendirmelerinin yerine, küçük burjuva ütopyaların ötesine geçmeyen bu içerikten yoksun (çünkü en çeşitli toplumsal düzenlerin özel türden sosyal organizmalarda genelleştirilmesi olanağı bile açıklığa kavuşturulmamıştı) değerlendirmelerin yerine, toplumun kuruluşunun belirli biçimlerinin *araştırılması* konmuştu. İkinci olarak, bu türden her bir iktisadi toplumsal formasyonun sınırları içinde "yaşayan kişiler"in eylemleri, —sonsuz çeşitli ve sistematize etmeye gelmez gibi görünen eylemleri— genelleştirilmiş ve üretim ilişkileri sistemi içinde oynadıkları rolle, üretim koşullarıyla ve dolayısıyla da yaşam konumunun koşullarıyla, bu konum tarafından belirlenen çıkarlarla birbirinden ayrılan grup ve kişilerin eylemlerine bağlanmıştır. Tek kelimeyle, kişilerin eylemleri, mücadeleleriyle toplumsal gelişmeyi belirleyen *sınıfların* eylemlerine bağlanmıştır. Böylece, tarihin yaşayan kişiler tarafından yapıldığı gibi hiçbir şey ifade etmeyen bir cümleyle yetinen ve bu kişilerin eylemlerinin hangi sosyal durum tarafından ve nasıl belirlendiğini araştırmak istemeyen sübjektivistlerin çocukça-naif ve tamamen mekanik tarih anlayışları çürütülmüş oldu. Sübjektivizmin yerine, sosyal sürecin bir doğa tarihi süreci olarak değerlendirilmesi kondu — o olmadan elbette toplumbilimin de olamayacağı bir düşünce. Bay Struve, çok doğru bir şekilde, "sosyolojide kişinin görmezden gelinmesi, ya da daha doğrusu, onun sosyolojiden uzaklaştırılması, aslında bilimsel bilgiye ulaşma uğraşının özel bir durumudur" (s. 33) der ve "bireylikler"in sadece düşünsel dünyada değil, fiziki dünyada da olduğunu söyler. Tüm mesele şu ki, "bireylikler"in belirli genel yasalara bağlanması fiziki dünya için çoktan tamamlanmışken, toplumsal alan için bu ancak Marx'ın teorisiyle sarsılmaz biçimde saptanmıştır.

Rus sübjektivistlerinin sosyolojik teorisine karşı Bay Struve'nin bir başka itirazı —yukarıda aktarılan tüm argümanların dışında— şudur:

> "sosyoloji *asla*, kişilik dediğimiz şeyi birincil olgu olarak kabul edemez, çünkü (ayrıca açıklama gerektirmeyen) kişilik kavramının

kendisi ve ona tekabül eden olgu, uzun bir toplumsal sürecin sonucudur." (s. 33.)

Bu, yazarın gerekçelendirmesi bazı yanlışlar içerdiği için üzerinde daha çok durulması gereken son derece doğru bir düşüncedir. Yazar, "Sosyal Farklılaşmaya Dair" adlı yapıtında güya bireyliğin gelişiminin, bu kişinin mensup olduğu grubun farklılaşmasına doğrudan bağımlı olduğunu kanıtlamış olan *Simmel*'in görüşlerini aktarıyor. Bay Struve, bu önermeyi, Bay Mihailovski'nin, toplumun farklılaşmasının (çeşitlilik) bireyliğin gelişmesine tersine bağımlılığı teorisinin karşısına koyar.

> "Farklılaşmamış çevrede —diye karşı çıkar Bay Struve— birey 'benzerliği ve gayri-şahsiliği' içinde... bir 'uyumlu bütün' olur. Gerçek kişi 'genelde insan organizmasına özgü bütün özelliklerin toplamı' olamaz, çünkü içeriğin böylesine bol olması gerçek kişinin gücünü aşar". (s. 38-39.) "Kişinin farklılaşabilmesi için farklılaşmış bir çevrede bulunması gerekir." (s. 39)

Bu anlatımdan Simmel'in sorunu nasıl koyduğu ve gerekçelendirdiği anlaşılmıyor. Fakat Bay Struve'nin aktarımında sorunun konuluşu Bay Mihailovski'deki aynı kusurdan mustarip. Bireyliğin gelişiminin (ve selametinin) toplumun farklılaşmasıyla hangi bağımlılık içinde bulunduğu üzerine soyut değerlendirme tamamen gayri-bilimseldir, çünkü toplumsal örgütlenmenin her biçimi için geçerli bir karşılıklı ilişki saptanamaz. "Farklılaşma", "çeşitlilik" gibi kavramlar uygulandıkları sosyal duruma göre çok çeşitli anlamlar içerirler. Bay Mihailovski'nin baş hatası, herhangi bir somut toplumsal formasyonun somut "ilerleme"sini araştırmak yerine, genel "ilerleme"yi kapsamaya çalışan değerlendirmelerinin soyut dogmatizmindedir. Bay Struve Bay Mihailovski'nin karşısına (yukarıda aktardığımız) kendi genel ilkelerini koyduğunda, Bay Mihailovski'nin yanlışını tekrarlamış olmaktadır, çünkü somut süreci açıklama ve aydınlatmaktan, muğlak ve ipe sapa gelmez dogmalar alanına geçmektedir. Bir örnek verelim: "Bireyin uyumlu bütünlüğü, içerik olarak, grubun gelişme, yani farklılaşma derecesiyle belirlenir" der Bay Struve ve bu cümlenin altını çizer. Oysa burada

grubun "farklılaşması"ndan anlaşılan nedir? Serfliğin kaldırılması bu "farklılaşmayı" güçlendirmiş midir, zayıflatmış mıdır? Bay Mihailovski soruyu zayıflattığı anlamında yanıtlıyor ("İlerleme Nedir?"); Bay Struve ise muhtemelen güçlendirdiği anlamında yanıtlayacak, toplumsal işbölümünün güçlenmesine atıfta bulunacaktır. Biri zümresel farkların ortadan kalkmasını kastetmektedir, diğeri ise ekonomik farklılıkların ortaya çıkmasını. İfade, görüldüğü üzere, öylesine belirsizdir ki, birbirine karşıt şeylere uygulanabilir. Bir örnek daha: kapitalist manifaktürden makineli büyük sanayie geçişte "farklılaşma"da bir azalma görülebilir, çünkü uzmanlaşmış işçiler arasında detaylı işbölümü son bulur. Oysa bireyliğin gelişme koşullarının tam da bu durumda (işçiler için) önemli ölçüde daha elverişli olduğuna kuşku olamaz. Bundan çıkan sonuç şudur ki, bizzat sorunun ortaya konuşu yanlıştır. Bizzat yazar, kişiyle grup arasında bir uzlaşmaz çelişkinin de olduğunu kabul etmektedir (Mihailovski de bundan sözeder).

> "Fakat yaşam —diye ekler— asla ***mutlak*** çelişkilerden oluşmaz: onda herşey ***akar*** ve her şey ***nispidir*** ve aynı zamanda onun tek tek bütün yanları sürekli bir karşılıklı etki içinde bulunur." (s. 39)

Eğer bu böyleyse, o zaman grupla kişi arasındaki mutlak karşılıklı ilişkileri, belli bir toplumsal formasyonun gelişiminin gayet kesin bir anıyla ilgili olmayan mutlak karşılıklı ilişkileri öne çıkarmaya ne gerek vardı? Neden tüm argümantasyon Rusya'nın somut gelişim sürecinin sorunlarıyla ilişkilendirilememiştir? Yazar, sorunu böyle ortaya koymaya çalışıyor ve eğer bunu doğru dürüst yerine getirebilmiş olsaydı, argümantasyonu çok şey kazanırdı.

> "Sadece işbölümü —Bay Mihailovski'nin öğretisine göre insanlığın bu günahı— Bay Mihailovski'nin onun adına işbölümünün modern biçimlerine haklı olarak karşı çıktığı 'kişiler'in gelişimi için koşulları yarattı." (s. 38)

Mükemmel bir ifade, ancak "işbölümü" yerine "kapitalizm", evet hatta daha sınırlı olarak ***Rus kapitalizmi*** demek gerekiyordu. Kapitalizmin ilerici önemi, tam da, zihin darlığı yaratan ve üreticilere kaderi-

ni kendi eline alma olanağı tanımayan insanların eski dar yaşam koşullarını yıkmış olmasından ibarettir. Dünya çapında ticari ilişkilerin ve mübadelenin muazzam gelişimi, büyük nüfus kitlelerinin sürekli yer değiştirmesi, eski klân, aile, teritoryal topluluk bağlarını parçalamış ve Batı'nın modern tarihinde büyük bir rol oynayan gelişmenin çeşitliliğini, "yeteneklerin çeşitliliği"ni, "toplumsal ilişkilerin zenginliği"ni* yaratmıştır. Rusya'da bu süreç kendini tüm gücüyle reform sonrası dönemde göstermiştir, emeğin eski biçimlerinin muazzam bir hızla çöktüğü ve köylüleri ataerkil, henüz yarı-serf aileden ve köyün aptallaştıran koşullarından koparıp, artı-değeri mal edinmenin hâlâ yarı-serfçe biçimleri yerine saf kapitalist biçimleri geçiren işgücünün alınıp satılmasının birinci sırayı aldığı dönemde göstermiştir. Bu iktisadi süreç kendini sosyal alanda "kişilik duygusunun genel gelişimi"nde, çiftlik beyleri sınıfının Rasnoçinzi** tarafından "toplum"dan kovulmasında, ayrıca edebiyatın, kişiliğin ortaçağdan kalma saçma sınırlandırılmasına karşı sıcak mücadelesinde vs. gösteriyordu. Tam da reform sonrası Rusya'nın bu kişilik duygusu gelişimini, özdeğer duygusunu getirmiş olduğunu Narodnikler herhalde inkâr etmek istemezler. Fakat kendilerine hangi maddi koşulların buna yol açtığı sorusunu sormuyorlar. Serflik döneminde böyle bir şey elbette olamazdı — ve böylece Narodnik, aynı burjuva tarihçileri gibi basiretsiz bir iyimserliğe düştüğünü farketmeden "kurtarıcı" reformu selamlar — o burjuva tarihçileri ki, Marx haklarında, onların köylü reformuna, "kurtuluş"un clair obscur'u*** içinden baktıklarını, bu "kurtuluş"un sadece, bir biçimin yerini başka bir biçimin almasından, sadece, feodal artı-ürünün yerini burjuva artı-değerin almasından ibaret olduğunu görmediklerini söylemiştir. Aynı şey bizde de olmuştur. Nüfusu belli bir yere zincirleyen ve tek tek ırsi toprak beylerine bağlı küçük topluluklar halinde parçalayan "eski soylu" iktisadi sistem, aynı zamanda kişilik ezilmişliğini de yaratmıştır. Ve devamla: tam da kişiyi pazarla bağımsız ilişkiler içine

* *K. Marx, "18. Brumer" s. 98. vs.*

** *Soylu olmayan, küçük-burjuva aydınlar.* ***—Alm. Red.***

*** *Loşluk, sis.* ***—Red.***

getirerek ve meta sahibi yaparak (ve böylece onu tüm diğer meta sahipleriyle eşit kılarak) serfliğin bütün bağlarından kurtaran kapitalizm kişilik duygusunun gelişimini de yaratmıştır. Rus kapitalizminin ilerici rolünden söz edildiğinde Narodnik bayların sahte bir korkuya kapılmalarının nedeni sadece, reform sonrası Rusya'yı karakterize eden "ilerlemenin nimetleri"nin maddi koşulları sorunu üzerine düşünmemiş olmalarıdır. Bay Mihailovski "sosyolojisi"ne, Rusya'nın doğru yoldan tesadüfi ve geçici bir sapması olarak Rus kapitalizmini protesto eden "kişilik"le başlarken bununla kendisini vurmaktadır, çünkü kişiliğin bu protestosunu mümkün kılan koşulları yaratanın kapitalizm olduğunu kavramamaktadır. — Bu örnekte bir kez daha Bay Struve'nin argümantasyonunun nasıl bir değişikliğe ihtiyaç duyduğu görülüyor. Sorunu tamamen Rus gerçekliğinin zeminine, durumun ne olduğunu, ve neden başka türlü değil de böyle olduğunu açıklama zeminine bağlamak gerekirdi: Narodnikler tüm toplumbilimlerini, gerçeği tahlil etmek yerine, "ne olabileceği" üzerine mırın kırın etme üzerine inşa etmemişlerdir boşuna; gerçekliğin hayallerini acımasızca yıktığını görmezden gelemezlerdi.

"Kişilik" teorisini inceleyişini yazar şu formülasyonla bitiriyor:

> "Kişilik sosyoloji açısından çevrenin bir işlevidir", "kişilik burada, içeriği, sosyal grubun araştırılmasıyla verilecek olan biçimsel bir kavramdır." (s. 40)

Bu son kıyas sübjektivizmle materyalizmin karşıtlığını özellikle isabetli biçimde vurguluyor: sübjektivistler "kişilik" üzerine değerlendirmelerde bulunurken, bu kavramın ***içeriğini*** (yani bu kişinin "düşünce ve duyguları"nı, sosyal davranışlarını vs.) ***a priori*** belirlemişlerdir, yani "sosyal grubu araştırma"nın yerine kendi ütopyalarını koymuşlardır.

Materyalizmin bir başka "önemli yanı", diye devam ediyor Bay Struve, "iktisadi materyalizmin düşünceyi olguya, bilinci ve olması gerekeni olana tabi kılması"dır (s. 40). Bu durumda "tabi kılmak", elbette toplumsal görüngüleri açıklarken bunlara tali bir yer vermek de-

mektir. Sübjektivistler olarak Narodnikler tam tersini yapıyorlar: değerlendirmelerinde "idealler"den hareket ediyorlar ve bu ideallerin sadece gerçekliğin belli bir yansıması olabileceğini, dolayısıyla bunların olgulara dayanarak sınamak, olgulara bağlamak gerektiğini düşünmüyorlar. — Bu son cümle bir açıklama olmadan Narodniğe anlaşılmaz gelecektir. Neden? —diye düşünür Narodnik— idealler olguların yargıcı olmalı, bunların nasıl değiştirileceğini göstermeli, olgularla sınanmak yerine onlar olguları sınamalıdırlar. Bulutların üzerinde dolaşmaya alışık Narodnike bu, olgularla uzlaşma gibi görünür. Bunu açıklamak istiyoruz.

"Başkalarının hesabına çalışma"nın varlığı, sömürünün varlığı, daima gerek bizzat sömürülenlerde, gerekse de "aydınlar"ın bazı temsilcilerinde bu sisteme karşıt olan idealler üretecektir.

Bu idealler Marksist için olağanüstü değerlidir; o sadece onların zemininde Narodnizme karşı polemik yürütüyor, sadece bu ideallerin kurulması ve gerçekleştirilmesi sorununda polemik yürütüyor.

Narodnik için bu idealleri üreten olguyu saptamak, sonra idealin "modern bilimin ve modern ahlaki düşüncelerin" bakış açısından haklı olduğuna dair işaretlere atıfta bulunmak (o, bu "modern düşünceler"in sadece, Batı Avrupa "kamuoyu"nun yeni oluşan güce verdiği tavizler olduğunu kavramaz) ve "topluma" ve "devlete": sağlayın, koruyun, örgütleyin! diye yakarmak yeter.

Marksist aynı idealden yola çıkar, fakat onu "modern bilim ve modern ahlaki düşünceler"le* değil, ***mevcut sınıf karşıtlıklarıyla*** karşılaştırır ve o nedenle bunu "bilimin" bir talebi olarak değil, şu ve şu sınıfın, şu ve şu toplumsal ilişkilerinin yol açtığı (ki bunun nesnel olarak araştırılması gerekir) ve bu ilişkilerin şu şu özelliği sonucunda sa-

---

* *Engels, "Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor" adlı kitabında mükemmel biçimde bunun, onun kavramını, yansıttığı olguyla değil, bir başka kavramla, bir başka olgunun kopyasıyla karşılaştırma eski psikolojik yöntemi olduğunu belirtir.*

dece şu şu biçimde elde edilebilir talebi olarak formüle eder. İdealler *bu biçimde* olgulara bağlanmazsa, o zaman bu idealler kitle tarafından kabul edilme ve dolayısıyla gerçekleştirilme şansı olmayan sofuca istekler olarak kalırlar.

Bu şekilde, materyalizmi toplumbilimin tek doğru yöntemi olarak kabul etmeyi zorunlu kılan genel teorik ilkeleri gözler önüne serdikten sonra Bay Struve Marx ve Engels'in görüşlerini anlatmaya geçer ve çoğunlukla Engels'in yapıtlarından alıntı yapar. Bu bölüm, kitabın olağanüstü ilginç ve öğretici bir bölümüdür.

Yazarın, "Marx'ın hiçbir yerde, Rus yazarları tarafından olduğu kadar yanlış anlaşılmadığı"nı belirtmesi olağanüstü isabetlidir (s. 44). Örnek olarak özellikle, Marx'ın "tarih felsefesi teorisi"nde sadece "kapitalist düzenin yaratılış tarihi"nin açıklanmasını gören Bay Mihailovski verilir. Bay Struve tamamen haklı olarak buna karşı çıkar. Gerçekten de bu son derece karakteristik bir olgudur. Bay Mihailovski Marx üzerine birçok kereler yazmıştır, fakat *Marx'ın yönteminin* "sosyolojide sübjektif yöntem"le ilişkisi üzerine asla tek sözcük bile etmemiştir. Bay Mihailovski "Kapital" üzerine yazmıştır, Marx'ın iktisadi öğretisiyle "dayanışma"sını (?) açıklamıştır, fakat, örneğin diyelim ki Rus sübjektivistlerinin, meta iktisadını kendi adalet idealine göre değiştirmek isteyen Proudhon'un yöntemine düşüp düşmedikleri sorusuna sıkı bir sessizlikle yan çizmiştir.* Bu kıstas (adalet — justice éternelle** kıstası) Bay Mihailovski'nin "modern bilim ve modern ahlaki düşünceler" kıstasından nerede ayrılır? Ve toplumbilimlerinin yönteminin doğa bilimlerinin yöntemiyle özdeşleştirilmesine daima şiddetle karşı çıkmış olan Bay Mihailovski, Proudhon'un bu yönteminin, bir kimyacının "metabolizmanın gerçek yasalarını incelemek" yerine, bu metabolizmayı "afinite" yasalarına göre değiştirmek istemesi kadar saçma olduğunu söyleyen Marx'ın açıklamasına neden karşı çık-

* *"Das Kapital", Cilt I, 2. baskı, s. 62 ve 38.*

** *"Ebedi adalet". —**Alm. Red.***

mamıştır? Neden Marx'ın sosyal sürecin bir "doğa tarihi süreci" olduğu görüşüne karşı çıkmamıştır? Literatürün bilinmemesiyle açıklanamaz bu: burada besbelli tam bir anlamazlık, ya da anlamak istememezlik mevcuttur. Öyle görünüyor ki, Bay Struve bunu yazınımızda ifade eden ilk kişidir, ve bu onun büyük bir kazanımıdır.

Şimdi yazarın, Marksizm hakkında eleştirilmesi gereken açıklamalarına geçelim.

> "Bu öğretinin, diyor Bay Struve, ***salt felsefi*** bir ***gerekçelendirmesinin*** henüz yapılmadığını ve bu öğretinin henüz, dünya tarihinin oluşturduğu devasa somut materyalin üstesinden gelemediğini kabul etmeden edemeyiz. Besbelli ki olguların yeni teorinin bakış açısından sınanmasına gerek var: teorinin olgulara dayanarak sınanmasına gerek var. Belki birçok tekyanlılıktan ve alelacele genellemelerden vazgeçilecektir". (s. 46)

Yazarın "salt felsefi gerekçelendirme"den ne anladığı tam açık değil. Marx ve Engels'in bakış açısından felsefenin ayrı, bağımsız bir varlık hakkı yoktur, ve onun malzemesi pozitif bilimlerin çeşitli dallarına dağılır. Demek ki, felsefi gerekçelendirmeden ***ya*** onun tezlerinin diğer bilimlerin şüphe götürmez biçimde saptanmış yasalarıyla karşılaştırılması (Bay Struve'nin kendisi psikolojinin, sübjektivizmden vazgeçmeyi ve materyalizmi kabul etmeyi gerektiren tezler sunduğunu itiraf etmiştir), ***ya da*** bu teorinin uygulanmasının deneyimi anlaşılabilir. Bu bakımdan bizzat Bay Struve'nin şu açıklaması var:

> "Muazzam öneme sahip tam bir dizi (buna dikkat) tarihi olguya derin bilimsel, gerçekten ***felsefi*** (altı yazar tarafından çizilmiştir) bir yorum getirmiş olması her zaman materyalizmin kazanımı olarak kalacaktır." (s. 50)

Yazarın bu açıklaması, materyalizmin sosyolojinin tek bilimsel yöntemi olduğunun kabul edilmesini içermektedir ve bu nedenle elbette "olgular"ın bu bakış açısından "sınanması"na, özellikle de Rus sübjektivistleri tarafından öylesine gayretli çarpıtılmış olan Rus tarihinin ve gerçekliğinin olgularının sınanmasına gerek vardır. Olası "tekyanlılıklar" ve "alelacele genellemeler" üzerine son ifadeye gelince, bu ge-

nel ve o nedenle net olmayan ifade üzerinde hiç durmadan, "ortodoksluğun bulaşmadığı" yazarın, Marx'ın "alelacele genellemeleri" üzerinde yaptığı düzeltmelerden birine yöneliyoruz.

Sözkonusu olan devlettir. Devletin yadsınmasında "Marx ve yandaşları", "***bugünkü devletin*** eleştirisine" "kendilerini fazla kaptırmışlar" ve "tekyanlılığa" düşmüşlerdir.

> "Devlet, diye düzeltiyor Bay Struve bu kendini kaptırmayı, her şeyden önce ***düzen örgütüdür;*** buna karşılık, bazı grupların diğerlerine tabiyetinin toplumun iktisadi yapısı tarafından koşullandırıldığı bir toplumda o bir egemenlik (sınıf egemenliği) örgütüdür." (s. 53)

Yazarın anlayışına göre gens düzeni, sınıflar ortadan kaldırıldığında da varlığını sürdürecek olan devleti biliyordu, çünkü devletin vasfı mümeyyizi zor gücüdür.

Profesörlük bakış açısından hareketle yazarın bu kadar göze batıcı bir argüman yoksunluğuyla Marx'ı eleştirmesine ancak şaşılabilir. Herşeyden önce, tamamen yanlış bir şekilde, devletin ayırt edici özelliğini zor gücünde görüyor: zor gücü insanların her ortak yaşamında vardır, ailede olduğu kadar gens düzeninde de vardır; fakat burada bir devlet olmamıştır. Bay Struve'nin devlet üzerine alıntıyı aldığı aynı eserde Engels:

> "Devletin özsel bir vasfı mümeyyizi, halk kütlesinden farklı bir kamu gücü olmasıdır" ("Ailenin vs. Kökeni", s. 108) diyor, ve biraz yukarıda naukraryalar* kurumu hakkında, bunun:

> "Birincisi, silahlı halkın bütünüyle artık kolaylıkla çakışmayan bir kamu gücü" (Rusça çeviride yanlış olarak toplumsal kuvvet ile karşılanmıştır) "yaratarak" (a.g.e., s. 104) gens düzenine ikili bir saldırıda bulunduğunu söylüyor.

---

* *Naukraryalar — Atina cumhuriyetinde küçük teritoryal bölgeler; her naukrarya bir savaş gemisi yapmak, donatmak ve tayfalandırmak zorundaydı ve ayrıca devletin askeri ihtiyaçları için iki süvari veriyordu. —ÇN.*

Devletin vasfı mümeyyizi demek ki, ***erkin*** ellerinde yoğunlaştığı özel bir insanlar sınıfının varlığıdır. ***Tüm*** üyelerinin sırayla "düzen örgütü"nün başında bulunacağı bir topluluğu elbette hiç kimse devlet olarak niteleyemeyecektir. Devam. Bugünkü devlete ilişkin olarak Bay Struve'nin değerlendirmesi daha da çürüktür. Onun "herşeyden önce (metinde aynen böyle!?!) düzen örgütü" olduğunu söylemek, Marx'ın teorisinin çok önemli bir noktasını anlamamak demektir. Modern toplumda erkin elinde bulunduğu özel katman bürokrasidir. Bu organın modern toplumda egemen olan burjuva sınıfıyla doğrudan ve son derece sıkı bağı, gerek tarihten (bürokrasi, burjuvazinin feodallere karşı, genelde "eski soylu" düzenin temsilcilerine karşı ilk politik aracıydı, politik egemenlik arenasına safkan toprak sahiplerinin değil, Rasnoçintsi'nin, "küçük-burjuvazi"nin ilk adımı atışıydı), gerekse de sadece burjuva "halk evlatları"nın girişine açık olan ve bu burjuvaziyle en güçlü binlerce bağla bağlı bu sınıfın eğitim ve bileşim koşullarından açıkça anlaşılmaktadır * Onlara karşı sefer açmak gibi iyi bir düşünceye sahip olan yazarın bu hatası, tam da Rus Narodnikleri. her türlü bürokrasinin gerek tarihsel kökeni, gerekse de mevcut kaynağı ve amacı itibariyle katıksız ve salt burjuva bir kurum olduğu hakkında hiçbir fikre sahip olmadığı için, daha da can sıkıcıdır, ve üreticilerin çıkarları açısından ona ancak küçük-burjuva ideologları başvurabilirler.

Marksizmin etikle ilişkisi üzerinde biraz daha durmaya değer. Yazar s. 64-65'te özgürlük ve zorunluluğun ilişkisi üzerine Engels'in mükemmel açıklamasını aktarıyor: "Özgürlük zorunluluğun kavranmasıdır." Determinizm sadece kaderciliği şart koşmamakla kalmaz, bi-

---

* *Bkz. Karl Marx "Fransa'da İçsavaş", s. 23 (Leipzig 1876) (bkz. K. Marx, Seçme Yazılar, Cilt II, s. 510 ve devamı* ***—Alm. Red.****) ve "Onsekizinci Brumaire", s. 45-46 (Hamburg 1885): "Fakat Fransız burjuvazisinin* ***maddi çıkarı*** *tam da o geniş ve dallı budaklı devlet mekanizmasıyla en içten biçimde içiçe geçmiştir" (bürokrasiden söz edilmektedir). "Fazla nüfusunu buraya yerleştirir ve kâr, faiz, rant ve ücretler biçiminde cebine indiremediklerini devlet maaşı biçiminde tamamlar." (A.g.e., s. 369.* ***—Alm. Red.****)*

lakis tam tersine akılcı bir eylem için temeli de verir. Rus sübjektivistlerinin, irade özgürlüğü gibi temel bir sorunda bile yollarını bulmayı bilemediklerini eklemeden geçmek olanaksızdır. Bay Mihailovski çaresizlik içinde determinizm ve kaderciliğin karışımına düşmüş ve çareyi... iki sandalye arasına oturmakta bulmuştur: yasayı inkâr etmeyi istemediğinden, irade özgürlüğünün bilincimizin bir olgusu olduğunu (bu aslında Bay Mihailovski'nin devralmış olduğu Mirtov'un bir düşüncesidir) ve bu nedenle etiğin temeli olarak hizmet edebileceğini iddia ediyordu. Bu fikirlerin, sosyolojiye uygulandığında, bir ütopyadan ya da toplumda cereyan etmekte olan sınıf mücadelesini görmezden gelen boş bir ahlaktan başka bir şey verememesi doğaldır. O nedenle Sombart'ın "Marksizmde bizzat baştan sona kadar bir gram etik olmadığı" iddiasının doğruluğunu kabul etmekten kaçınılamaz: teorik bakımdan o "etik bakış açısı"nı "nedensellik ilkesi"ne tabi kılar, pratik bakımdan ise bu onda sınıf mücadelesine çıkar.

Materyalizmin açıklanmasını Bay Struve, Narodnizmin tüm konstrüksiyonlarında son derece önemli bir rol oynayan iki faktör"ün materyalist değerlendirilmesiyle tamamlar — "aydınlar" ve "devlet" (s. 70). Bu değerlendirmede, yazarın yukarıda objektivizmiyle ilgili olarak belirttiğimiz "gayri-ortodoksluğu" yine etkisini gösterir.

> "Eğer... genelde tüm toplumsal gruplar ancak ... toplumsal sınıflarla örtüştükleri ya da bunlara dayandıkları ölçüde gerçek bir güç oluşturuyorlarsa, o zaman 'zümresiz aydınlar'ın gerçek toplumsal güç oluşturmadıkları apaçıktır." (s. 70)

Soyut teorik anlamda yazar elbette haklı. Yazar, deyim yerindeyse, Narodniklerin sözünü senet kabul ediyor. Rusya'yı "başka bir yol"a sokması gerekenlerin aydınlar olduğunu söylüyorsunuz, — siz, aydınlar sırtlarını bir sınıfa dayamadıklarında onların bir sıfır olduğunu anlamıyorsunuz. Zümresiz Rus aydınlarının daima fikirlerin "anlığı"yla sivrildikleriyle övünüyorsunuz — onlar zaten tam da bunun için daima aciz olmuşlardır. Yazarın eleştirisi, Narodnizmin aydınların mutlak gücüne dair saçma ***düşüncesinin*** karşısına, "iktisadi süreçte

aydınların güçsüzlüğü"ne (s. 71) dair kendi doğru ***düşüncesini*** koymakla sınırlıdır. Oysa böyle bir karşılaştırma yeterli değildir. Rus toplumunda reformdan sonraki tüm dönem boyunca —soylunun Rasnoçinez tarafından tamamen yerinden edildiği dönem boyunca— öylesine karakteristik olan ve hiç kuşkusuz belli bir tarihsel rol oynayan ve oynamaya devam eden özel bir grup olarak Rusya'nın "sınıfsız aydınları" üzerine bir yargıda bulunabilmek için, "zümresiz aydınlar"ımızın fikirlerini ve daha çok da programlarını ***Rus toplumunun mevcut sınıflarının durumu ve çıkarlarıyla*** karşılaştırmak gerekir. Taraflı davranmakla suçlanmamız olasılığını ortadan kaldırmak için bu karşılaştırmayı kendimiz yapmayacağız, birinci bölümde makalesini yorumladığımız Narodnikten alıntılar yapacağız. Bu yazarın bütün ifadelerinden şu gayet kesin sonuç çıkmaktadır: İleri, liberal, "demokrat" Rus aydını, burjuva bir aydındı. "Zümresizlik" aydınların fikirlerinin sınıfsal kaynağını kesinlikle dışlamaz. Her zaman ve her yerde burjuvazi feodalizme karşı zümresizlik adına ayaklanmıştır — bizde de eski soylu, zümreci sisteme zümresiz aydınlar karşı çıkmıştır. Her zaman ve her yerde burjuvazi, eskimiş zümresel engellere ve diğer ortaçağ kalıntısı kuruluşlara, içindeki sınıf karşıtlıklarının henüz gelişmediği tüm "halk" adına karşı çıkmıştır; ve o gerek Batı'da, gerekse de Rusya'da haklıydı, çünkü eleştirilen kuruluşlar gerçekten ***herkesi*** dara boğuyordu. Rusya'da zümresel ayrıma [zümre sistemine —ÇN] tayin edici darbe vurulur vurulmaz (1861), "halk" içindeki antagonizma derhal ortaya çıkmaya başladı, ve bununla eşzamanlı olarak ve bunun sonucunda zümresiz aydınlar içinde de liberallerle Narodnikler, köylülüğün ideologları arasındaki antagonizma ortaya çıkmaya başladı (doğrudan üreticilerin ilk Rus ideologları köylülük içinde birbirine karşıt sınıfların ortaya çıktığını görmüyorlardı ve henüz göremezlerdi de). Ekonomik gelişmenin devamı Rus toplumu içindeki toplumsal çelişkileri daha tam bir şekilde açığa çıkardı ve köylülüğün, köy burjuvazisi ve proletarya olarak ayrılması olgusunu kabul etmeye zorladı. Narodnizm

neredeyse tamamen bir küçük-burjuva ideolojisine dönüştü, ve içinden Marksizmi çıkardı. Bu nedenle Rusya'nın "zümresiz aydınlar"ı, ***genel burjuva çıkarları savunduğu ölçüde*** "gerçek bir toplumsal güç" oluşturur.* Yine de bu güç, savunduğu çıkarlara uygun kurumları ***yaratamamışsa*** ve "modern Rus kültürünün atmosferi"ni (Bay V. V.) değiştirememişse ve "siyasi mücadele çağında aktif demokratizm"in yerini "toplumsal nemelazımcılık" almışsa (Bay V. V., "Necelya"**, 1894, No. 47), bunun nedeni sadece ülkemiz "zümresiz aydınları"nın hayalci doğasında değil, aynı zamanda ve esas olarak da içinden çıktığı ve güç aldığı sınıfların konumunda, bu sınıfların çelişik doğasında yatar. Onlar için "Rus atmosferi"nin bir sürü eksi yarattığı tartışılmazdır, fakat onlara bazı artılar da katmıştır.

Rusya'da, Narodniklerin düşüncesine göre "saf emek düşüncesi"nin taşıyıcısı olmayan sınıfın tarihi rolü özellikle büyüktür: onun "aktivitesi" "yaban turplu mersin balığı" ile uyutulamaz. Bu nedenle, Marksistlerin bu sınıfa ilişkin söyledikleri, Marksistler üzerine inanılmaz saçmalıklar uydurma konusunda uzmanlaşmış Bay V. V.'nin temin ettiği gibi, sadece "demokratik ipi koparmamakla" kalmaz, bilakis tam tersine, nemelazımcı "toplum"un elinden bıraktığı bu "ipi" yeniden kavrar ve sürdürülmesi ve güçlenmesini, hayata yakınlaştırılmasını talep eder.

Bay Struve'de aydınların değerlendirilmesindeki eksiklikle şu id-

---

* *Narodnizmin çoğu isteklerinin küçük-burjuva karakteri birinci bölümde belirtildi. Bu karakterizasyona dahil olmayan ("emeğin toplumsallaştırılması" türünden) istekler modern Narodnizmde artık gayet küçük bir yer tutmaktadır. Gerek "Ruskoye Bogatstvo" (1893, No. 11-12, Yujakov'un "Rusya'nın İktisadi Gelişiminin Sorunları" makalesi) gerekse de Bay V. V. ("Teorik Ekonomiye Katkılar", St. Petersburg, 1895) her derde deva beylik kredi, toprak mülkiyetinin genişletilmesi, yeni iskân vs. ilacı üzerine "sert" ifadeler kullanan Bay N -on'a karşı çıkıyordu.*

** *"Hâfta". —Alm. Red.*

dianın pek isabetli olmayan formülasyonu bağıntı içinde bulunmaktadır.

> "Eski iktisadi düzenin çözülmesinin kaçınılmaz olduğu kanıtlanmalıdır." (s. 71)

Birincisi, yazar "eski iktisadi düzen"den neyi anlamaktadır? Serfliği mi? Onun çöküşünü kanıtlamak gerekmiyor. "Halk üretimi" mi? Fakat bizzat kendisi biraz aşağıda ve son derece haklı olarak bu bileşik sözcüğün "hiçbir gerçek tarihsel düzene tekabül etmediği"ni (s. 177), başka bir deyişle bunun bir efsane olduğunu söylemektedir, çünkü bizde "serflik" kaldırıldıktan sonra meta ekonomisi artan bir hızla gelişmeye başladı. Herhalde yazar kapitalizmin henüz ortaçağ kurumlarından tam olarak kurtulmadığı, ticaret sermayesinin hâlâ güçlü olduğu ve üreticilerin büyük çoğunluğunda küçük üretimin kendini hâlâ koruduğu gelişim aşamasını kastediyordu. İkincisi, yazar bu kaçınılmazlığın kıstaslarını nerede görüyor? Şu ve şu sınıfın egemenliğinde mi? Mevcut üretim ilişkileri sisteminin özelliklerinde mi? İki durumda da sorun şu ya da bu (kapitalist) durumların ***varlığının saptanmasına*** indirgenir; sorun, bir ***gerçeğin saptanmasına*** indirgenir ve onu asla geleceğe ilişkin değerlendirmeler alanına taşımamak gerekirdi. Bu tür değerlendirmeleri "anavatan için başka yollar arayan" Narodnik baylarının tekelci mülkiyetine bırakmak gerekirdi. Hemen sonraki sayfada bizzat yazar, her devletin "belli toplumsal sınıfların egemenliğinin ifadesi" olduğunu, "devletin rotasını temelden değiştirmesi için toplumsal iktidarın tek tek sınıflar arasında yeniden paylaşımının gerekli olduğu"nu söylüyor (s. 72). Bütün bunlar çok çok doğrudur ve çok isabetli olarak Narodniklere karşı yönelmiştir, ve buna uygun olarak da sorunu başka türlü koymak gerekliydi: Rusya'da kapitalist üretim ilişkilerinin ***varlığı*** kanıtlanmalıdır ("çözülüşün kaçınılmazlığı" vs. değil); Rusya'daki verilerin de "meta ekonomisinin kapitalist ekonomi" olduğu yasasını doğruladığı, yani bizde de meta ekonomisinin her yer-

de kapitalist ekonomiye dönüştüğü kanıtlanmalıdır; her yerde onun özünde burjuva koşulların egemen olduğu, üreticilerin üretim araçlarından bağımsızlaşmalarına ve her yerde başkasının hesabına çalışmalarına yol açanın Narodniklerin ünlü "tesadüf"leri ya da politika ve benzeri şeyler değil, tam da bu sınıfın egemenliği olduğu kanıtlanmalıdır.

Bununla, Bay Struve'nin kitabının genel nitelikte olan birinci bölümünün eleştirisini bitirmek istiyoruz.

1894

DEVLET ÜZERİNE

11 Temmuz 1919'da Sverdlov Üniversitesi'nde Verilen Konferans

Yoldaşlar, bugünkü sohbetimizin konusu, kabul ettiğiniz ve bana bildirilen plana göre, devlet sorunudur. Bu sorun hakkında neler bildiğinizi bilmiyorum. Eğer yanılmıyorsam kurslarınız daha yeni açıldı ve bu sorunu ilk kez sistemli biçimde ele alacaksınız. Bu böyleyse, o zaman bu zor sorun üzerine ilk derste çoğu dinleyici için yeterince berrak bir anlatımı ve anlaşılmayı yakalamayı başaramamak kolaylıkla mümkündür. Eğer durum böyleyse, o zaman sizden huzursuzlanmamanızı rica ederim, çünkü devlet sorunu en karmaşık, en zor sorunlardan biridir ve burjuva bilim adamları, yazarlar ve felsefeciler tarafından en çok çarpıtılmıştır Bu nedenle, kısa bir sohbette, bir çırpıda bu sorunda tam bir berraklığa ulaşılabileceği asla beklenmemelidir. Konuya ilişkin ilk sohbetten sonra anlaşılmayan ya da açık olmayan hususlar not edilmeli, bunlara ikinci, üçüncü, dördüncü kez yeniden dönüp, anlaşılamayan yerler, gerek okuyarak, gerekse de özel konferanslar ve sohbetlerle tamamlanmalı ve daha da açıklığa kavuşturulmalıdır. Bir kez daha bir araya gelmeyi başaracağımızı umuyorum, ve o zaman tüm ek sorunlar üzerine görüş alışverişi yapabileceğimizi ve en anla-

şılmayan şeylerin neler olduğunu sınayabileceğimizi umuyorum. Sohbet ve konferanslara ek olarak, belli bir süreyi Marx ve Engels'in en önemli yapıtlarından en azından bazılarını okumaya ayıracağınızı da umuyorum. Hiç kuşkusuz, literatür fihristinde ve sahip olduğunuz kütüphanede Sovyet ve Parti Okulu öğrencilerinin hizmetinde olan yardımcı ders kitaplarında bu baş yapıtları bulacaksınız. Ve belki de yine anlatımın zorluğu bazılarınızı ilk başta ürkütecek olsa da, bir kez daha uyarıyorum, endişeye kapılmayınız, ilk okuyuşta anlaşılmayan bir husus bir kez daha okuduğunuzda, ya da daha sonra soruna başka bir açıdan yaklaştığınızda anlaşılır olacaktır, çünkü, bir kez daha yineliyorum, sorun öyle karmaşık ve burjuva bilim adamları ve yazarlar tarafından öyle çarpıtılmıştır ki, konuyu ciddi biçimde düşünmek ve bağımsız olarak özümlemek isteyen her insan bu sorunu birçok kez ele almak, açık ve sağlam bir anlayışa ulaşmak için soruna tekrar tekrar geri dönmek ve sorunu çeşitli yönleriyle düşünmek zorundadır. Bu soruna geri dönmek ise size o kadar kolay gelecektir, çünkü bu sorun tüm politikanın öyle esaslı, öyle temel bir sorunudur ki, sadece şimdi içinden geçtiğimiz böyle fırtınalı, devrimci bir dönemde değil, en barışçıl dönemde de herhangi bir gazetede herhangi bir iktisadi ya da politik sorunda, her zaman: devlet nedir, özü neden ibarettir, önemi nerede yatmaktadır ve Partimizin, kapitalizmin devrilmesi için mücadele eden partinin, komünistlerin partisinin devlete tavrı nedir sorusuyla karşılaşacaksınız — her gün şu ya da bu vesileyle bu soruna geri döneceksiniz. Ve en önemlisi, okuduklarınızdan, devlet üzerine dinleyeceğiniz sohbetlerden ve konferanslardan, bu soruna bağımsız biçimde yaklaşma becerisini kazanmanızdır, çünkü bu sorun çeşitli vesilelerle, küçük de olsa her sorunda, en beklenmedik bağıntılarda, hasımlarla konuşmalarda ve tartışmalarda karşınıza çıkacaktır. Ancak bu sorunda kendi başınıza yolunuzu bulmayı öğrendikten sonradır ki — ancak ondan sonradır ki inancınızın yeterince sağlam olduğunu düşünebilirsiniz ve onu kimin önünde ve ne zaman olursa olsun yeterince başarıyla savunabilirsiniz.

Bu kısa açıklamalardan sonra bizzat devletin ne olduğu, nasıl or-

taya çıktığı ve kapitalizmi tamamen devirmek için mücadele eden işçi sınıfı partisinin devlete karşı konumunun, komünistlerin partisinin konumunun öz olarak ne olması gerektiği sorusuna geçmek istiyorum.

Az önce, burjuva bilimi, felsefesi, hukuk bilimi, politik ekonomisi ve basın temsilcileri tarafından, bilerek ya da bilmeyerek, devlet sorunu kadar karman çorman edilmiş başka bir sorunun pek bulunmadığını söz etmiştim. Bu sorun sık sık, ta günümüze dek dini sorunlarla karıştırılmaktadır, sadece dini öğretilerin temsilcileri değil (onlardan bunu beklemek gayet doğaldır), aynı zamanda kendilerini dini önyargılardan özgür sayan kişiler de sık sık devlet özel sorununu din sorunlarıyla karıştırıyor ve sık sık karmaşık, düşünsel felsefi değerlendirme tarzı ve gerekçelendirme üzerine inşa edilmiş bir öğreti, devletin tanrısal bir şey, doğaüstü bir şey olduğu, insanlığın onun sayesinde yaşadığı, insanlara bir şey veren ya da vermesi gereken belli bir güç olduğu, insan elinden çıkma değil, aksine ona dışardan verilmiş bir şeyi beraberinde getirdiği, bunun tanrısal kökenli bir güç olduğu öğretisini kurmaya çalışıyorlar. Ve bu öğreti sömürücü sınıfların —çiftlik beyleri ve kapitalistlerin— çıkarlarıyla öyle sıkı bağ içindedir, onların çıkarlarına öyle hizmet etmektedir, burjuvazinin temsilcisi bayların tüm alışkanlıklarına, tüm görüşlerine, tüm bilimine öyle nüfuz etmiştir ki, dinsel önyargılara saplanmış oldukları düşüncesini öfkeyle reddeden ve devleti ayık gözle değerlendirebildiklerine inanan Menşeviklerin ve Sosyal-Devrimcilerin devlet hakkındaki görüşüne kadar, bu öğretinin kalıntıları adım başında önünüze çıkar. Bu sorun sadece, (bu bakımdan sadece iktisat biliminin temellerinin gerisinde) egemen sınıfların çıkarlarına herhangi bir başka sorundan daha fazla dokunduğu için bu kadar çetrefil ve karışıktır. Devlet öğretisi toplumsal imtiyazların haklı gösterilmesine, sömürünün varlığının haklı gösterilmesine, kapitalizmin varlığının haklı gösterilmesine hizmet eder, — bu nedenle bu sorunda tarafsızlık beklemek ve soruna bilimsellik iddiasındaki kişiler burada size saf bilimin bakış açısını sunabileceklermiş gibi yaklaşmak en büyük hatadır. Devlet sorununda, devlet öğretisinde, devlet teorisinde, bu sorunun içini dışını öğrenip soruna yeterince nüfuz ettiğinizde, daima

çeşitli sınıfların birbiri arasındaki mücadelesini göreceksiniz, devlet üzerine görüşlerin mücadelesinde, devletin rolü ve öneminin değerlendirilmesinde yansıyan veya ifadesini bulan bir mücadele.

Bu sorunu olabildiğince bilimsel ele almak için, tarihe, devletin ortaya çıkışı ve gelişimine en azından kısaca bir göz atmak gerekir. Toplumbilim sorununda en emin yol, bu soruna doğru yaklaşmak ve bir yığın önemsiz şey içinde ya da mücadele eden düşüncelerin korkunç çeşitliliğinde kendini yitirmeme becerisini gerçekten elde etmek için en gerekli şey, bu soruna bilimsel bakış açısından yaklaşmak için en önemli şey şudur — temel tarihi bağıntıyı unutmamak, her soruna tarihte belli bir olgunun nasıl ortaya çıktığı, bu olgunun gelişiminde hangi ana aşamalardan geçtiği bakış açısından bakmak ve ilgili meselenin şimdi ne halde olduğunu bu gelişmenin bakış açısından değerlendirmek.

Devlet sorununda, Engels'in "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni" eserini okuyacağınızı umuyorum. O, modern sosyalizmin, her cümlesine güvenilebilecek, her cümlenin gelişigüzel söylenmeyip, aksine korkunç bir tarihi ve siyasi materyale dayanarak yazılmış olduğundan emin olunabilecek temel eserlerinden biridir. Hiç kuşkusuz bu eserin bütün bölümleri hemen algılanabilecek, anlaşılabilecek şekilde yazılmamıştır: bazı bölümler belli tarihi ve iktisadi bilgilere sahip bir okuyucuyu gerektiriyor. Fakat şunu tekrar söylemek zorundayım: bu eseri okuduktan sonra hemen anlamazsanız endişelenmeyiniz. Bu hiç kimsede, hemen hemen hiçbir zaman olmaz. Fakat daha sonra, ilgi duyduğunuzda bu eseri tekrar elinize alırsanız, tamamen olmasa da büyük bölümünü anlamayı başarırsınız. Bu kitabı, soruna sözü edilen anlamda doğru bir yaklaşım sağladığı için anımsatıyorum. Kitap, devletin ortaya çıkışı üzerine tarihi bir özetle başlıyor.

Bu soruna ya da herhangi bir başka soruna, örneğin kapitalizmin ortaya çıkışı, insanın insan tarafından sömürülmesi, sosyalizm, onun ortaya çıkışı, onu üreten koşullar sorununa doğru yaklaşmak istiyorsanız, bunu ancak bir bütün olarak sorunun tüm tarihi gelişimine önce-

den bir göz atarsanız ciddi ve güvenilir biçimde yapabilirsiniz. Bu sorunda dikkati herşeyden önce, devletin her zaman var olmadığına yöneltmek gerekir. Devletin olmadığı bir dönem vardı. Devlet, toplumun sınıflara bölündüğü yerde ve zamanda, sömürenle sömürülenin ortaya çıkmasıyla ortaya çıkıyor.

İnsanın insan tarafından sömürülmesinin ilk biçiminin, sınıflara ayrılmanın ilk biçiminin —köle sahipleri ve köleler— ortaya çıktığı zamana dek, o zamana dek hâlâ patriyarkal aile, veya bir başka adıyla klan ailesi (klan —insanların soylar, aileler halinde yaşadıkları dönemde soy, aile) mevcuttu ve bu ilk çağların izleri birçok ilkel kavmin yaşam tarzında yeterince açık görülür. İlk insanların kültürü üzerine herhangi bir eseri elinize aldığınızda, toplumun köle sahipleri ile kölelere ayrılmadığı, ilkel komünizme az çok benzer bir dönemin var olduğuna ilişkin az çok kesin anlatımlarla, notlarla ve anılarla hep karşılaşırsınız. Ve o zaman devlet yoktu, sistematik zor uygulamak için özel bir aygıt ve insanın zora tabi kılınması yoktu. Böyle bir aygıtın adı da zaten devlettir.

İnsanların henüz küçük soy birliklerinde yaşadığı ve gelişimlerinin en alt basamağında, yabanıllığa yakın bir durumda bulunduğu ilkel toplumda, bugünkü uygar insanlığın birkaç bin yılla ayrıldığı dönemde — o dönemde henüz devletin varlığını gösteren hiçbir belirti yoktur. Âdetlerin egemenliğini, soy birliğinin en yaşlılarının sahip oldukları otorite, saygı, gücü görüyoruz, bu gücün bazen kadınlara tanındığını görüyoruz —kadının o zamanki konumu bugünkü haklardan yoksun, ezilen konumuna benzemiyordu—, fakat hiçbir yerde, başkalarını yönetmek için, yönetmek yararına ve amacıyla bugün, hepinizin anlayacağı gibi, silahlı askeri birlikler, hapishaneler ve yabancı iradeyi zora baş eğdirmenin başka araçları gibi devletin özünü oluşturan şeylere, belli bir zor aygıtına, şiddet aygıtına sistematik olarak, sürekli olarak sahip olmak için soyutlanmış özel bir insan kategorisi görmüyoruz.

Dini öğretiler denilen şeyleri, safsataları, felsefi kurguları, burjuva bilginlerin uydurduğu çok çeşitli düşünceleri bir yana bırakıp meselenin özüne inersek, devletin, insan toplumundan soyutlanmış böyle bir

yönetim aygıtından başka bir şey olmadığını görürüz. Sadece yönetmekle uğraşan ve yönetmek için özel bir zor aygıtına, yabancı iradeyi zora baş eğdirme aygıtına —hapishaneler, özel insan birlikleri, ordu vs.— gereksinim duyan böyle bir özel insan grubu ortaya çıktığında, o zaman devlet ortaya çıkar.

Ancak, devletin olmadığı, genel birliğin, bizzat toplumun, disiplinin ve çalışma düzeninin, alışkanlığın gücüyle, geleneklerin gücüyle, soy birliklerindeki en yaşlıların ya da o dönemde erkeklerle sadece eşit değil, hatta aynı zamanda sık sık onlardan daha yüksek bir konumda bulunan kadınların sahip olduğu otorite ve gördüğü saygıyla korunduğu, ve yönetmek için özel insan kategorilerinin, uzmanların olmadığı dönemler olmuştur. Tarih, insanlara karşı özel zor aygıtı olarak devletin ilk olarak toplumun sınıflara bölünmesinin — yani birilerinin diğerlerinin emeğini sürekli olarak gaspedebileceği, birinin diğerini sömürdüğü türden insan gruplarına bölünmenin gündeme geldiği yerde ve zamanda ortaya çıktığını gösteriyor.

Toplumun tarihi olarak bu sınıflara bölünmesini temel bir olgu olarak daima berrak biçimde göz önünde bulundurmak zorundayız. Bin yılların seyri içinde istisnasız tüm ülkelerde gerçekleştiği haliyle tüm insan toplumlarının gelişimi bize şu türden bir genel yasaya uygunluk, kurala uygunluk, tutarlılık gösteriyor: önce sınıfsız bir toplum var — aristokratların bulunmadığı ilk, patriyarkal ilkel toplum; sonra köleciliğe dayanan bir toplum, köleci toplum. Tüm modern uygar Avrupa bu aşamadan geçti — kölecilik ikibin yıl önce tamamen egemendi. Dünyanın geri kalan parçalarındaki halkların çok büyük çoğunluğu da bu aşamadan geçti. En az gelişmiş halklarda köleciliğin izleri bugün de hâlâ mevcuttur ve kölecilik kurumlarına örneğin Afrika'da bugün de rastlanmaktadır. Köle sahibi ile köle — ilk büyük sınıflara bölünme budur. Birinci grup sadece tüm üretim araçlarına —toprağa, o zaman henüz çok ilkel olsalar da aletlere— değil, insanlara da sahipti. Bu grubun adı köle sahipleriydi, çalışanların ve başkaları için iş yapanların adı ise köleydi.

Tarihte bu biçimi başka bir biçim izledi — serflik. Kölecilik kendi gelişimi içinde ülkelerin çok büyük çoğunluğunda serfliğe dönüştü. Toplumdaki temel bölünme derebeyleri ve serf köylüler şeklindedir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin biçimi değişti. Köle sahipleri köleleri kendi malı olarak görmüşler, yasa bu anlayışı güçlendirmiş ve köleleri tamamen köle sahibinin mülkiyetinde bulunan bir eşya olarak değerlendirmişti. Serf köylülere karşı sınıf baskısı, bağımlılık sürdü, fakat feodal toprak beyi, bir eşya olarak köylünün sahibi sayılmadı, sadece onun emeği üzerinde hak sahibiydi ve onu belirli bir yükümlülüğü yerine getirmeye zorlayabilirdi. Pratikte serflik, hepinizin bildiği gibi, en uzun sürdüğü ve en kaba biçimler aldığı özellikle Rusya'da, kölecilikten hiç farklı değildi.

Ayrıca serflik toplumunda, ticaret geliştiği, bir dünya pazarı ortaya çıktığı ölçüde, para dolaşımı geliştiği ölçüde, yeni bir sınıf, kapitalistler sınıfı ortaya çıktı. Metadan, meta değiş tokuşundan, paranın oluşmakta olan gücünden, sermayenin gücü oluştu. XVIII. yüzyılın seyri içinde, daha doğrusu XVIII. yüzyıl sonundan itibaren ve XIX. yüzyıl seyri içinde tüm dünyada devrimler oldu. Serflik tüm Batı Avrupa ülkelerinden defedildi. Bu, en geç Rusya'da gerçekleşti. 1861'de Rusya'da da bir alt üst oluş yaşandı, bunun sonucunda bir toplum biçiminin yerine diğeri geldi — serfliğin yerine kapitalizm geçti, kapitalizm altında sınıflara bölünme ve serfliğin çeşitli izleri ve kalıntıları varlığını korudu, fakat sınıflara bölünme esas itibariyle başka bir biçim kazandı.

Sermaye sahipleri, toprak sahipleri, fabrika sahipleri tüm kapitalist devletlerde nüfusun çok küçük bir azınlığını oluşturmuşlardır ve oluştururlar. Bu azınlık halkın tüm emeği üzerinde tamamen tasarrufta bulunur ve böylece, çoğunluğu üretim sürecinde geçimini ancak kol gücünü, işgücünü satarak kazanabilen proleterler, ücretli işçiler olan tüm emekçi kitlesini kendi tasarrufunda tutar, onları ezer ve sömürür. Daha serflik döneminde dağılmış ve yere serilmiş olan köylüler, kapitalizme geçişle birlikte kısmen (çoğunluğu) proletere, kısmen (azınlı-

ğı) bizzat işçi tutan ve köy burjuvazisini oluşturan varlıklı köylülere dönüştü.

Bu temel olguyu —toplumun köleciliğin ilkel biçimlerinden serfliğe ve sonunda kapitalizme geçişini— daima göz önünde bulundurmalısınız, çünkü ancak bu temel olguyu unutmazsanız, ancak tüm politik öğretileri bu temel çerçevenin içine yerleştirirseniz, bu öğretileri doğru değerlendirecek ve neye ilişkin olduklarını anlayacak durumda olursunuz, çünkü insanlık tarihinin bu büyük dönemlerinden her biri —kölecilik, serflik ve kapitalizm— yüzlerce ve binlerce yılı kapsar ve öyle yığınla politik biçim, çeşitli türden siyasi öğreti, düşünce ve devrim sunar ki, bütün bu olağanüstü renklilik ve —özellikle burjuva bilginlerin ve politikacıların siyasi, felsefi ve başkaca öğretileriyle bağıntılı olan— korkunç çeşitlilik içinde yolunu bulabilmek, ancak, yol gösterici düstur olarak sarsılmaz bir şekilde toplumun sınıflara bölünmesine, sınıf egemenliğinin biçim değişikliklerine sımsıkı tutunulursa ve tüm toplumsal sorunlar, iktisadi, politik, düşünsel, dinsel vs. sorunlar bu bakış açısından hareketle incelenirse mümkündür.

Devlete bu temel bölünme bakış açısından baktığınızda, toplumun sınıflara bölünmesinden önce, daha önce söylediğim gibi, devletin de olmadığını göreceksiniz. Ancak, toplumun sınıflara bölünmesi ortaya çıktığı ve sağlamlaştığı ölçüde, sınıflı toplum ortaya çıktığı ölçüde, devlet de ortaya çıkar ve sağlamlaşır. İnsanlık tarihinde, kölecilik, serflik ve kapitalizmden geçmiş ya da şimdi geçmekte olan düzinelerce ve yüzlerce ülke biliyoruz. Bunların her birinde, gerçekleşmiş olan muazzam tarihsel değişikliklere rağmen, insanlığın bu gelişimiyle, kölecilikten, serflik üzerinden kapitalizme ve şimdi kapitalizme karşı dünya mücadelesine geçişle bağlı tüm politik dönüşümlere ve tüm devrimlere rağmen — her zaman devletin ortaya çıkışını görürsünüz. Devlet daima, toplumdan soyutlanmış ve sadece ya da neredeyse sadece ya da esas olarak yönetmekle uğraşan bir grup insandan oluşan belirli bir aygıt olmuştur. İnsanlar yönetilenler ve toplum üzerinde yükselen ve yönetenler, devletin temsilcileri denilen yönetim uzmanlarına

ayrılır. Başkalarını yöneten bu aygıt, bu insan grubu daima belli bir zor aygıtını, fiziki şiddet aygıtını ele geçirir — insanlar üzerindeki bu şiddet ister ilk insanların sopasında, ister kölecilik döneminde silahlanmanın daha mükemmelleşmiş türünde, ister ortaçağda ortaya çıkan ateşli silahlarda, isterse de nihayet XX. yüzyılda teknik harikalar haline gelen ve bütünüyle modern tekniğin son kazanımlarına dayanan modern silahlarda ifadesini bulsun. Zorun yöntemleri değişti, fakat devletin olduğu her zaman, her toplumda, yöneten, emirler veren, egemen olan ve iktidarın korunması için bir fiziki zor aygıtını, bir şiddet aygıtını, her dönemin teknik düzeyine uygun silahları elinde bulunduran bir grup insan var oldu. Ve ancak bu genel olgulara daha yakından baktığımızda, sınıflar yokken, sömürenler ve sömürülenler yokken devletin neden olmadığı ve sınıflar ortaya çıktığında neden ortaya çıktığı sorusunu önümüze koyarsak — ancak o zaman devletin özü ve anlamı sorusuna kesin bir yanıt bulabiliriz.

Devlet, bir sınıfın diğeri üzerindeki egemenliğini koruması için bir makinedir. Toplumda sınıflar yokken, insanlar köleciliğin varlığından önceki dönemde ilkel zamanların daha büyük bir eşitlik, çok daha düşük bir emek üretkenliği koşulları altında çalışırken, ilk insan en ilkel yaşam için gerekli araçları zorlukla elde ederken, özel olarak yönetmek için ayrılmış ve tüm diğer toplum üzerinde egemen olan özel bir grup insan ortaya çıkmadı ve çıkamazdı da. Ta ki toplumun sınıflara bölünmesinin ilk biçimi olan kölecilik ortaya çıkınca, tarımsal çalışmanın en kaba biçimleri üzerinde yoğunlaşan belirli bir sınıf insan belli bir fazlalık üretmeyi başarınca, bu fazlalık kölelerin sersefil yaşamı için artık mutlak zorunlu olmaktan çıkıp köle sahiplerinin eline geçince, böylece bu köle sahipleri sınıfının varlığı sağlamlaşınca ve onu sağlamlaştırmak için, devletin ortaya çıkışı bir zorunluluk haline geldi.

Ve köle sahiplerinin devleti ortaya çıktı — köle sahiplerinin eline iktidarı ve tüm köleleri yönetme olanağını veren bir aygıt. Gerek toplum gerekse de devlet o zaman şimdikinden önemli ölçüde küçüktü, kıyaslanamayacak kadar zayıf bir bağlantı aygıtına sahipti, çünkü o za-

man bugünkü ulaşım araçları yoktu. Dağlar, ırmaklar ve denizler şimdiyle karşılaştırılamayacak kadar büyük engellerdi ve devletin oluşumu çok daha dar coğrafi sınırlar içinde gerçekleşti. Teknik olarak zayıf bir devlet aygıtı, nispeten dar sınırlar ve dar etkinlik alanı üzerine kurulu devlete hizmet ediyordu. Yine de, köleleri kölelikte kalmaya zorlayan, toplumun bir bölümünü zor altında, diğerinin baskısı altında tutan bir aygıt vardı. Sürekli bir zor aygıtı olmadan, toplumun bir bölümü, ağırlıklı bölümü, diğer bölümü için sistematik çalışmaya zorlanamaz. Sınıflar olmadığı sürece, böyle bir aygıt da yoktu. Sınıflar ortaya çıkınca, bu bölünmenin gelişmesi ve sağlamlaşmasıyla birlikte her zaman ve her yerde özel bir kurum da ortaya çıktı — devlet. Devletin biçimleri olağanüstü çeşitliydi. Kölecilik döneminde, o zamanki kavramlara göre en ileri, en kültürlü ve en uygar ülkelerde, örneğin tamamen köleciliğe dayanan eski Yunanistan ve Roma'da, çeşitli devlet biçimlerini görüyoruz. Daha o zamanlar monarşiyle cumhuriyet arasında, aristokrasiyle demokrasi arasında fark ortaya çıkmıştır. Tek bir kişinin iktidarı olarak monarşi, seçilmemiş hiçbir iktidarın olmadığı devlet biçimi olarak cumhuriyet; nispeten küçük bir azınlığın iktidarı olarak aristokrasi, halkın iktidarı olarak demokrasi (Yunanca "demokrasi" sözcüğünün tam çevirisi halk egemenliği demektir). Tüm bu farklar kölecilik döneminde ortaya çıkmıştır. Bu farklara rağmen kölecilik döneminde devlet, ister bir monarşi olsun, isterse aristokratik ya da demokratik bir cumhuriyet olsun, köle sahiplerinin bir devletiydi.

Eski çağ tarihi üzerine her kursta bu konu üzerine her derste, monarşist devletlerle cumhuriyetçi devletler arasında yürütülen mücadeleyi duyacaksınız, fakat temel olan, kölelerin insan olarak değerlendirilmemesiydi: sadece vatandaş sayılmamakla kalmıyorlar, insan da sayılmıyorlardı. Roma yasası onları eşya olarak görüyordu. Kişinin korunmasıyla ilgili diğer yasalar bir yana, cinayet yasası bile köleler için geçerli değildi. Sadece, tüm haklara sahip vatandaş sayılan köle sahiplerini koruyordu. Bir monarşi kurulduğunda, bu, köle sahiplerinin bir monarşisiydi; bir cumhuriyet kurulduğunda, o da yine köle sahiplerinin cumhuriyetiydi. Her ikisinde de tüm haklardan köle sahipleri ya-

rarlanırken, köleler yasaya göre eşya idi; kölelere her türlü zorbalık sadece mümkün değildi, kölelerin öldürülmesi de suç sayılmıyordu. Köle sahiplerinin cumhuriyetleri iç örgütlenmeleri itibariyle birbirinden ayrılıyordu: aristokratik ve demokratik cumhuriyetler vardı. Aristokratik cumhuriyetlerde az sayıda ayrıcalıklı seçimlere katılıyordu, demokratik cumhuriyetlerde ise herkes katılıyordu, ama yine tüm köle sahipleri, köleler dışında herkes. Bu temel hususu göz önünde bulundurmak gerekir, çünkü herşeyden önce devlet sorununa ışık tutar ve devletin özünü açıkça gösterir.

Devlet, bir sınıfın diğeri tarafından ezilmesi için bir makinedir, boyunduruk altına alınmış geri kalan tüm diğer sınıfları bir sınıfın hükmü altında tutmaya yarayan bir makine. Bu makinenin biçimi farklıdır. Köleci devlette monarşiyi, aristokratik cumhuriyeti ya da hatta demokratik cumhuriyeti görüyoruz. Gerçekte hükümet biçimleri olağanüstü çeşitliydi, fakat meselenin özü aynı kalıyordu: köleler hiçbir hakka sahip değildi ve ezilen bir sınıf olarak kalıyorlardı, insan sayılmıyorlardı. Aynı şeyi serflik devletinde de görüyoruz.

Sömürünün biçimindeki değişiklik köleci devleti serflik devletine dönüştürdü. Bunun önemi çok büyüktü. Köleciliğe dayalı toplumda köle tüm haklardan tamamen yoksundu, köle insan sayılmıyordu; serfliğe dayalı toplumda köylü toprağa bağlanmıştı. Serfliğin ana özelliği, köylülüğün (ve o zaman köylüler çoğunluğu oluşturuyordu, kent halkı son derece zayıf gelişmişti) toprağa bağlanmış sayılmasından ibarettir, bizzat kavram da —krepostnoye pravo— buradan çıkmıştır.* Köylü belirli sayıda günlerde, çiftlik beyinin ona bıraktığı tarlada kendisi için çalışabilirdi; geri kalan zamanda serf köylü çiftlik beyi için çalışıyordu. Sınıflı toplumun özü varlığını sürdürüyordu: toplum sınıf sömürüsüne dayanıyordu. Yalnızca çiftlik beyleri tüm haklara sahip olabilirlerdi, köylüler yasal haklardan mahrum sayılıyordu. Pratikte konumları, köleci devlette kölelerinkinden çok az ayrılıyordu. Yine de, kurtuluşlarının önünde, köylülerin kurtuluşunun önünde daha geniş bir yol

* *Serflik için kullanılan Rusça tanım —krepostnoye pravo—, bağlanma, bağlamak anlamına gelen "krep" kökünden türemiştir. —Alm. Red.*

açılıyordu, çünkü bağımlı köylü, çiftlik beyinin doğrudan malı sayılmıyordu. Zamanının bir bölümünü kendi tarlasında geçirebilirdi, deyim yerindeyse, belli bir dereceye kadar kendi kendine ait olabilirdi ve değiş-tokuş için, ticari ilişkiler için daha büyük gelişme olanaklarıyla serflik gittikçe çözüldü ve köylülüğün kurtuluş çemberi gittikçe genişledi. Serflik toplumu daima köleliğe dayalı toplumdan daha karmaşıktı. İçinde, ticaret ve sanayinin güçlü bir gelişme unsuru vardı, bu daha o zamanlar kapitalizme yol açtı. Ortaçağda serflik egemendi. Burada da devlet biçimleri çeşitliydi, burada da, çok daha az belirgin de olsa, gerek monarşiyi gerekse de cumhuriyeti görüyoruz, ama her zaman yalnızca ve yalnızca feodal toprak beyleri, derebeyleri egemen sayılıyorlardı. Serf köylüler tüm politik haklardan tamamen dışlanmışlardı.

Gerek kölelik gerekse de serflik altında, insanların küçük bir azınlığının büyük çoğunluk üzerinde egemenliği zor olmadan süremez. Tüm tarih, ezilen sınıfların köleliği silkip atmak için kesintisiz çabalarıyla doludur. Kölecilik tarihi, kölecilikten kurtuluş için onlarca yıl süren savaşlar biliyor. Geçerken belirtelim: Alman komünistlerinin şimdi taşıdığı "Spartaküs" adı —Almanya'da kapitalizmin boyunduruğuna karşı gerçekten mücadele eden tek parti—, onlar tarafından, yaklaşık 2000 yıl önce Spartaküs, en büyük köle ayaklanmalarından birinin en önde gelen kahramanlarından biri olduğu için seçilmiştir. Tümüyle köleciliğe dayanan görünürde her şeye kadir, Roma İmparatorluğu yıllarca, silahlanan ve Spartaküs'ün önderliğinde dev bir orduda birleşen kölelerin büyük bir ayaklanmasıyla sarsıntılara ve darbelere maruz kaldı. Sonunda köleler yenildi, tutsak düştü ve köle sahiplerinden işkence gördüler. Bu içsavaşlar, sınıflı toplumların tüm var oluş tarihi boyunca sürer. Az önce kölecilik döneminde bu türden içsavaşların en büyüğünü örnek gösterdim. Aynı şekilde tüm serflik dönemi de sürekli köylü ayaklanmalarıyla doludur. Örneğin Almanya'da iki sınıf arasındaki, çiftlik beyleriyle serfler arasındaki mücadele ortaçağda büyük boyutlara ulaştı ve köylülerin çiftlik beylerine karşı içsavaşına dönüştü. Rusya'da da köylülerin derebeylerine karşı tekrar tekrar benzeri ayaklanma örneklerini hepiniz biliyorsunuz.

Egemenliğini korumak, iktidarını sürdürmek için çiftlik beyi çok büyük sayıda insana hükmeden, onları belli yasalara, kurallara tabi kılan bir aygıta sahip olmak zorundaydı, ve tüm bu yasalar aslında aynı kapıya çıkıyordu — çiftlik beyinin serf köylüler üzerindeki iktidarını korumak. Örneğin Rusya'da ya da serfliğin bugün hâlâ egemen olduğu tamamen geri Asya ülkelerinde —biçimde farklı— cumhuriyetçi ya da monarşist olan serflik devleti işte buydu. Devlet monarşistse, tek bir kişinin iktidarı kabul ediliyordu; cumhuriyetçiyse toprak beyleri topluluğunun seçilmişlerinin katılımına az çok izin veriliyordu — serflik toplumunda böyleydi. Serflik toplumu, büyük çoğunluğun, serf köylülüğün, toprak sahibi çok küçük bir azınlığa, çiftlik beylerine tam bağımlılık içinde bulunduğu bir sınıflara bölünmeyi oluşturuyordu.

Ticaretin gelişimi, meta değiş-tokuşunun gelişimi, yeni bir sınıfın, kapitalistlerin ayrılmasına yol açtı. Sermaye, ortaçağın sonlarına doğru, Amerika'nın keşfinden sonra dünya ticareti dev bir gelişmeye ulaştığında, değerli metallerin miktarı arttığında, gümüş ve altın değiş-tokuş aracı haline geldiğinde, para dolaşımı muazzam servetlerin tek elde birikmesine olanak sağladığında ortaya çıktı. Gümüş ve altın tüm dünyada servet olarak kabul edildi. Çiftlik beyleri sınıfının iktisadi gücü zayıfladı ve yeni bir sınıfın, sermayenin temsilcilerinin gücü gelişti. Toplumun yeniden biçimlenmesi öyle gerçekleşti ki, tüm vatandaşlar görünürde eşit hale geldiler, eski köle sahibi ve köle bölünmesi ortadan kalktı, ne kadar sermayeye sahip olduğuna, toprakta özel mülkiyeti olup olmadığına ya da kol gücünden başka bir şeyi bulunmayan varlıksız biri olup olmadığına bakmadan herkes yasa önünde eşit sayılacaktı — yasa önünde herkes eşittir. Yasa herkesi aynı tarzda korur, birinin sahip olduğu mülkiyeti, mülkiyete sahip olmayan, kol gücünden başka bir şeye sahip olmayan yavaş yavaş yoksullaşan, yıkıma uğrayan ve proletere dönüşen kitlenin tecavüzlerinden korur. Bu kapitalist toplumdur.

Bu konuya daha ayrıntılı giremeyeceğim. Parti programını tartıştığınızda bu soruna geri döneceksiniz — kapitalist toplumun karakteris-

tiğini orada dinleyeceksiniz. Bu toplum özgürlük şiarı altında serfliğe, eski serflik hukukuna karşı çıktı. Fakat bu, mülk sahibi olanlar için bir özgürlüktü. Ve serflik yok edildiğinde, ki bu XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başında olmuştur —Rusya'da diğer ülkelerden daha sonra, 1861 yılında gerçekleşmiştir—, serflik devletinin yerine, tüm halkın özgürlüğünü kendi şiarı olarak ilan eden, tüm halkın iradesini ifade ettiğini söyleyen, bir sınıf devleti olduğunu inkâr eden kapitalist devlet geçti ve burada tüm halkın özgürlüğü için mücadele eden sosyalistlerle kapitalist devlet arasında, şimdi sosyalist Sovyet Cumhuriyeti'nin yaratılmasına yol açmış olan ve tüm dünyayı içine alan bir mücadele gelişir.

Dünya sermayesine karşı başlamış olan mücadeleyi kavramak için, kapitalist devletin özünü kavramak için, kapitalist devletin serflik devletine karşı mücadeleyi özgürlük şiarı altında başlattığını gözönünde tutmak gerekir. Serfliğin ortadan kaldırılması, kapitalist devletin temsilcileri için özgürlük anlamına geliyor ve serflik yok edildiği ölçüde onlara hizmet ediyordu ve köylüler bedel ödeyerek ya da kısmen de Obrok'la* o toprağın sınırsız tasarrufunu elde etme olanağına kavuştular — bu devleti ilgilendirmiyordu: hangi biçimde oluşmuş olursa olsun, devlet, mülkiyeti koruyordu, çünkü kendisi özel mülkiyete dayanıyordu. Köylüler, bütün modern uygar devletlerde özel mülkiyetçiye dönüştüler. Devlet özel mülkiyeti koruyor ve toprağın bir bölümünü köylülere devrettiği yerlerde tazminat ödeyerek, parayla satış yaparak çiftlik beylerini tazmin ediyordu. Devlet adeta şunu ilan ediyordu: tam özel mülkiyeti koruyacağız, ve ona her türlü desteği ve yardımı bahşediyordu. Devlet her tüccara, her sanayiciye ve fabrikatöre bu mülkiyeti tanıyordu. Ve özel mülkiyet üzerinde, sermayenin gücü üzerinde, tüm mülksüz işçilerle emekçi köylü kitlelerinin tamamen boyunduruk altına alınması üzerinde yükselen bu toplum, egemenliğini özgürlüğe da-

* ***Obrok** — Bağımsız çalışan serf köylülerin çiftlik sahibine ya da devlete toprağın kullanımı için para ya da aynî olarak ödemek zorunda oldukları vergi. —**Alm. Red.***

yanarak ilan ediyordu. Serfliğe karşı mücadele içinde, mülkiyeti özgür ilan ediyor ve devletin bir sınıf devleti olmaktan çıkmasından özellikle gurur duyuyordu.

Oysa devlet, kapitalistlerin yoksul köylülüğü ve işçi sınıfını hükmü altında tutmaya yardım eden bir makine olmaya devam etti, fakat dış görünüş olarak özgürdü. Genel oy hakkını ilan etti, öncülerinin, vaizlerinin, bilginlerinin ve filozoflarının ağzından, kendisinin bir sınıf devleti olmadığını açıkladı. Sosyalist Sovyet Cumhuriyetlerinin ona karşı mücadelesinin başladığı şimdi bile, bizi özgürlüğü ihlal etmekle, kendileri tüm halkın devletini, demokratik devleti temsil ederken, bizi zora, birinin diğeri üzerinde baskısına dayanan bir devlet kurmakla suçluyorlar. Bu sorun, devlet sorunu, şimdi tüm dünyada sosyalist devrimin başlangıcında ve dünya sermayesine karşı mücadelenin özellikle şiddetlendiği bazı ülkelerde tam da devrimin zaferi sırasında bu sorun, şimdi en büyük önemi kazanmış ve denebilir ki, bugünün tüm politik sorunlarının ve tüm politik tartışmalarının bamteli, odak noktası haline gelmiştir.

İster Rusya'da ister herhangi başka bir uygar ülkede olsun, hangi partiyi alırsak alalım, hemen hemen bütün politik tartışmalar, görüş ayrılıkları ve düşünceler şimdi devlet kavramı etrafında dönüyor. Kapitalist bir ülkede, demokratik bir cumhuriyette — özellikle İsviçre veya Amerika gibi, en özgür demokratik cumhuriyetlerde devlet, halk iradesinin ifadesi, tüm halkın düşüncesinin toplamı, milli iradenin ifadesi vs. midir, yoksa devlet, oradaki kapitalistlerin, işçi sınıfı ve köylülük üzerindeki iktidarlarını onun yardımıyla koruyabilecekleri bir makine midir? Tüm dünyada politik tartışmaların etrafında döndüğü temel sorun şimdi budur. Bolşevizm hakkında ne söyleniyor? Burjuva basın Bolşeviklere sövüp sayıyor. Bolşeviklere karşı alışılmış, halkın egemenliğini ihlal ettikleri suçlamasının tekrarlanmadığı hiçbir gazete bulamazsınız. Menşevikler ve Sosyal-Devrimcilerimiz budalalıkları içinde —belki de bu budalalık değildir ya da belki dolandırıcılıktan daha beter denilen bir budalalıktır—, Bolşeviklerin özgürlüğü ve hal-

kın egemenliğini ihlal ettikleri suçlamasını kendilerinin keşfettiğini ve icat ettiğini sanıyorlarsa, gülünç bir biçimde yanılgıya düşüyorlar demektir. Bugün, burjuva yalanını ve emperyalist politikayı düzinelerce milyon baskıyla yaymak için düzinelerce milyon harcayan en zengin ülkelerin en zengin gazeteleri arasında, Bolşevizme karşı bu temel argümanları ve suçlamaları: Amerika, İngiltere ve İsviçre'nin halkın egemenliğine dayanan en ileri ülkeler olduğu, buna karşılık Bolşevik cumhuriyetin, hiçbir özgürlük tanımayan bir haydut devleti olduğu ve Bolşeviklerin halkın egemenliği düşüncesini ihlal ettiği ve hatta Kurucu Meclisi dağıtacak kadar ileri gittiğini tekrarlamayan bir tanesi bile yoktur. Bolşeviklere karşı bu korkunç suçlamalar tüm dünyada tekrarlanıyor. Bu suçlamalar bizi doğrudan, devletin ne olduğu sorusuna götürüyor. Bu suçlamaları anlamak için, bu suçlamalar içinde yolunu bulmak, onlara çok bilinçli biçimde, sadece dedikodulara dayanarak değil, aksine sağlam bir düşünceye dayanarak tavır almak için, devletin ne olduğunu açıkça anlamak gerekir. Burada, her türden kapitalist devletle ve onları savunmak için savaştan önce ortaya çıkmış tüm öğretilerle karşı karşıyayız. Sorunun çözümüne doğru yaklaşmak için, tüm bu öğretilere ve görüşlere karşı eleştirel tavır gereklidir.

Daha önce size yardımcı kitap olarak, Engels'in "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni" eserinin adını verdim. Orada, toprakta ve üretim araçlarında özel mülkiyetin var olduğu, sermayenin egemen olduğu her devletin, ne kadar demokratik olursa olsun, kapitalist bir devlet olduğu, kapitalistlerin elinde, işçi sınıfıyla yoksul köylülüğü hükmü altında tutmaya yönelik bir makine olduğu söylenir. Genel oy hakkı, Kurucu Meclis, parlamento — bunlar sadece, meselenin özünde en ufak bir değişiklik yapmayan bir biçimdir, bir tür değişikliktir.

Devletin egemenlik biçimi farklı olabilir: sermaye gücünü, bir biçimin var olduğu yerde bir tarzda, başka bir biçimin var olduğu yerde başka bir tarzda gösterir, ancak öz itibariyle iktidar, ister mal varlığına dayalı, ister başka bir oy hakkı, isterse de demokratik bir cumhuriyet olsun, sermayenin elinde kalır, evet, o ne kadar demokratikse, serma-

yenin egemenliği de o kadar vahşi, o kadar kiniktir. Dünyanın en demokratik cumhuriyetlerinden biri Kuzey Amerika Birleşik Devletleri'dir — ve sermayenin iktidarı, bir avuç milyarderin tüm toplum üzerindeki iktidarı, başka hiçbir ülkede Amerika'daki kadar vahşi, o kadar açık irtikapta ifadesini bulmaz (1905'ten sonra orada bulunmuş olanlar bu konuda kesin bir fikir sahibidir). Bir kez var olduğunda sermaye, tüm topluma egemen olur, ve hiçbir demokratik cumhuriyet, hiçbir oy hakkı meselenin özünde bir şey değiştirmez.

Demokratik cumhuriyet ve genel oy hakkı, serflik sistemine kıyasla muazzam bir ilerlemeydi: bunlar proletaryaya, şimdiki birlik ve beraberlik düzeyine ulaşma, sermayeye karşı sistematik mücadele yürüten o iyi örgütlü, disiplinli safları oluşturma olanağı verdi. Köleleri bir yana bırakalım, serf köylülerde bile buna yakın bir şey bile yoktu. Bildiğimiz gibi köleler başkaldırdılar, isyan ettiler, içsavaşlar başlattılar, ama hiçbir zaman sınıf bilinçli bir çoğunluk, mücadeleyi yöneten partiler yaratamadılar, hangi hedefe doğru ilerlediklerini açıkça anlayamadılar ve tarihin en devrimci anlarında bile daima egemen sınıfların elinde satranç taşları oldular. Burjuva cumhuriyet, parlamento, genel oy hakkı — bütün bunlar, dünyada toplumun gelişimi bakımından dev bir ilerlemeyi temsil etmektedir. İnsanlık kapitalizme doğru ilerledi ve ilk kez kapitalizm, kent kültürü sayesinde, ezilen proleterler sınıfına kendi bilincine varma ve uluslararası işçi hareketini, tüm dünyada partiler içinde örgütlenmiş milyonlarca işçiyi — kitlelerin mücadelesini bilinçle yöneten sosyalist partileri yaratma olanağı verdi. Parlamentarizm olmadan, oy hakkı olmadan işçi sınıfının bu gelişimi olanaksız olurdu. Bütün bunların, en geniş kitlelerin gözünde bu kadar büyük önem kazanmış olmasının nedeni de budur. Ani değişiklik bu yüzden bu kadar zor görünüyor.

Devletin özgür ve herkesin çıkarlarını temsil etme görevine sahip olduğu burjuva yalanını sadece bilinçli riyakârlar, bilginler ve papazlar değil, aynı zamanda eski önyargıları içtenlikle tekrarlayan ve eski kapitalist toplumdan sosyalizme geçişi kavrayamayan insan yığınları da

destekleyip savunuyor. Sadece burjuvaziye doğrudan bağımlı kişiler değil, sadece sermayenin baskısı altında bulunan ya da bu sermaye tarafından satın alınmış kişiler değil (sermayenin hizmetinde her türden bir sürü bilgin, sanatçı, papaz vs. bulunmaktadır), aynı zamanda burjuva özgürlüğün önyargılarının etkisi altında bulunan kişiler de — hepsi tüm dünyada Bolşevizme iyice döşendiler, çünkü Sovyet Cumhuriyeti kuruluşunda bu burjuva yalanı bir kenara atıp açıkça şöyle dedi: devletinize özgür diyorsunuz, fakat özel mülkiyet sürdüğü müddetçe, gerçekte devletiniz, isterse demokratik cumhuriyet olsun, kapitalistlerin elinde işçileri ezmek için bir makineden başka bir şey değildir ve devlet ne kadar özgürse, bu o ölçüde açıkça dile gelir. Bunun örnekleri Avrupa'da İsviçre, Amerika'da Birleşik Devletler'dir. Sermaye hiçbir yerde tam da bu ülkelerde olduğu kadar kinik ve acımasız değildir ve demokratik cumhuriyetler olmalarına rağmen —dış görünüşleri ne kadar güzel olursa olsun—, hiçbir yerde bu, bu kadar açık görülemez, emekçi demokrasisi üzerine, tüm vatandaşların eşitliği üzerine tüm lafazanlığa rağmen bu böyledir. Gerçekte İsviçre'de ve Amerika'da sermaye egemendir ve işçilerin durumlarında bir ölçüde ciddi herhangi bir iyileşme sağlama yönündeki tüm girişimleri derhal içsavaşla yanıtlanır. Bu ülkelerde daha az asker, daha küçük bir daimi ordu bulunur. İsviçre'de milis vardır ve her İsviçrelinin evinde bir tüfek bulunur. Amerika'da son zamana dek daimi ordu yoktu, bu yüzden bir grev patlak verdiğinde burjuvazi silahlanır, paralı askerler kiralar ve grevi bastırır, ve işçi hareketinin ezilmesi hiçbir yerde, İsviçre ve Amerika'daki kadar acımasız bir vahşilikle gerçekleşmez, ve hiçbir yerde sermayenin nüfuzu kendini parlamentoda buradaki kadar güçlü göstermez. Sermayenin gücü her şeydir, borsa her şeydir, parlamento, seçimler ise kukladır, bostan korkuluğudur... Fakat işçilerin gözü gittikçe açılıyor, Sovyet iktidarı düşüncesi gittikçe yaygınlaşıyor, özellikle yeni yaşadığımız kanlı katliamdan sonra. İşçi sınıfı için, kapitalistlere karşı amansız mücadelenin gerekliliği gittikçe netleşiyor.

Cumhuriyet hangi biçimlere bürünürse bürünsün, isterse en demokratik cumhuriyet olsun, bir burjuva cumhuriyetse, onda toprağın,

fabrikaların ve tesislerin özel mülkiyeti sürüyorsa ve özel sermaye tüm toplumu ücretli kölelik içinde tutuyorsa, yani bu toplumda, Parti programımızın ve Sovyet Anayasası'mn ilan ettiği şeyler yerine getirilmemişse, bu devlet, birilerinin diğerlerini ezmesi için bir makinedir. Ve biz bu makineyi, sermayenin iktidarını devirmek zorunda olan sınıfın eline alacağız. Devletin genel eşitlik anlamına geldiğine dair tüm eski önyargıları bırakacağız. Bu bir sahtekârlıktır: sömürü olduğu müddetçe, eşitlik olamaz. Çiftlik beyi işçiyle, aç tokla eşit olamaz. İnsanların önünde batıl inançlı bir saygıyla durdukları ve tüm halkın iktidarı olduğu eski masalına inandıkları kendine devlet diyen makineyi — bu makineyi proletarya bir kenara atar ve şöyle der: bu bir burjuva yalanıdır. Bu makineyi kapitalistlerin elinden aldık, kendi elimize aldık. Bu makineyle ya da bu sopayla her türlü sömürüyü yok edeceğiz ve dünyada artık sömürü olasılığı kalmadığında, artık toprak sahipleri, fabrika sahipleri kalmadığında, bazıları açlık çekerken diğerleri tıka basa tok olmadığında — ancak bunun olasılığı kalmadığında, ancak o zaman bu makineyi hurdaya çıkaracağız. O zaman artık devlet olmayacaktır, sömürü olmayacaktır. Komünist Partimizin bakış açısı budur. Önümüzdeki konferanslarda bu soruna tekrar değineceğimizi umuyorum —hem de sık sık.

SOSYALİZM VE DİN

Bugünkü toplum tamamen işçi sınıfının muazzam kitlelerinin, nüfusun toprak sahibi ve kapitalist sınıflarına mensup çok küçük bir azınlığı tarafından sömürülmesi üzerine kuruludur. Bu köleci bir toplumdur, çünkü ömürleri boyunca sermaye için çalışan "özgür" işçilerin ancak, kâr üreten kölelerin geçimi için, kapitalist köleliği güvence altına almak ve ebedileştirmek için gerekli yaşam araçlarına "hakları vardır".

İşçilerin iktisaden ezilmesi kaçınılmaz olarak her türden politik baskıya ve sosyal aşağılanmaya, kitlelerin manevi ve ahlaki yaşamının kabalaşmasına ve dumura uğramasına yol açar ve bunu üretir. İşçiler iktisadi kurtuluşları uğruna [mücadele için] az çok politik özgürlük kazanabilirler, fakat sermayenin iktidarı devrilmedikçe hiçbir özgürlük onları sefaletten, işsizlikten ve baskıdan kurtaramaz. Din, her yerde ve her durumda, sürekli başkaları için çalışmayla, yoksunluk ve yalnızlıkla ezilen halk kitleleri üzerinde manevi baskının bir türüdür. Sömürücülere karşı mücadelede sömürülen sınıfların acizliği, doğayla mücadelesinde yabanılın aczinin tanrılara, şeytana, mucizeye ve benzeri şeylere inanca yol açtığı gibi, aynı şekilde kaçınılmaz olarak öbür dünyada daha iyi bir yaşam inancını üretir. Yaşamları boyunca çalışan ve sıkıntı çekenlere din. alçakgönüllülük ve sabır göstermeyi öğretir ve cennet ödülü umuduyla avutur. Başkalarının emeğiyle yaşayanlara ise. iyilik yapmayı öğretir, böylece onlara tüm sömürücü varlıklarının ol-

dukça ucuz bir savunusunu sunar ve ilahi cennetmekân için uygun fiyata giriş kartı satar. Din halkın afyonudur. Din, sermayenin kölelerinin insani görünümlerini ve azbuçuk insan onuruna yaraşır bir yaşam taleplerini içinde boğdukları bir tür manevi alkoldür.

Ancak, köleliğinin bilincine varmış ve kurtuluşu için mücadeleye kalkmış köle, artık yarı yarıya köle olmaktan çıkmıştır. Büyük sanayinin eğittiği, kent yaşamının aydınlattığı sınıf bilinçli modern işçi, dini önyargıları elinin tersiyle silkip atar, cenneti papazlara ve burjuva yobazlara bırakıp, burada yeryüzünde kendisine iyi bir yaşam elde etmek için mücadele eder. Modern proletarya, dini karanlığa karşı mücadelede bilime başvuran ve işçileri yeryüzünde daha iyi bir yaşam için gerçek mücadelede kaynaştırarak öbür dünyada yaşam inancından kurtaran sosyalizmin safına geçer.

Din özel bir mesele olmalıdır — sosyalistlerin dine karşı tavrı genellikle bu sözlerle ifade edilir. Fakat bu sözcüklerin anlamı, yanlış anlamalara yol açmamaları için tam olarak belirlenmelidir. Biz, dinin devlet karşısında özel mesele olmasını talep ediyoruz, fakat dini kendi partimiz karşısında özel mesele olarak asla değerlendiremeyiz. Devletin dinle hiçbir ilgisi olmamalıdır, dini cemaatler devlet iktidarıyla bağıntılı olmamalıdır. Herkes, herhangi bir dine inanmakta ya da hiçbir din tanımamakta, yani ateist olmakta tamamen serbest olmalıdır, ve genel olarak her sosyalist de öyledir. Vatandaşlık haklarında, dini inançlarca belirlenen herhangi bir fark tamamen gayri-caizdir. Resmi belgelerde, vatandaşların hangi mezhebe mensup olduğunun belirtilmesine dahi mutlaka son verilmelidir. Bir devlet kilisesine bağış olmamalı, aynı düşüncede vatandaşların resmi makamlardan bağımsız tamamen özgür cemaatleri olması gereken kiliselere ya da dini cemaatlere devlet araçlarından bağış olmamalı. Sadece bu taleplerin sınırsız olarak yerine getirilmesi, kilisenin devlete karşı bağımlılık ilişkisinde bulunduğu ve Rus vatandaşlarının devlet kilisesine karşı bağımlılık ilişkisinde bulunduğu, inanı ya da inansızlığı izleyen, insanların vicdanının ırzına geçen, devlet görevlerini ve devlet arpalıklarını şu ya da

bu devlet kilisesi pılıpırtısının dağılımıyla bağıntılandıran (bugüne dek ceza yasası kitaplarımızda ve yargılama usullerimizde korunmuş olan) ortaçağ engizisyon yasalarının var olduğu ve uygulama alanı bulduğu o utanç verici ve lanet olası geçmişe bir son verilebilir. Kilisenin devletten tamamen ayrılması — sosyalist proletaryanın bugünkü devletten ve bugünkü kiliseden talebi budur.

Rus Devrimi politik özgürlüğün vazgeçilmez unsuru olarak bu talebi gerçekleştirmek zorundadır. Rus Devrimi bu bakımdan özellikle avantajlı koşullara sahiptir, çünkü politik-feodal mutlakiyetçiliğin iğrenç idari rejimi bizzat din adamları arasında hoşnutsuzluk, kaynaşma ve öfkeye yol açmıştır. Rusya'nın mutaassıp uleması ne kadar sinmiş ve cahil olsa da, Rusya'daki eski, ortaçağ düzeninin gürültülü devrilişi onları bile uyandırdı. Onlar bile özgürlük talebine katılıyorlar, idari rejimi ve bürokrasiyi, "tanrının hizmetkârları"na zorla dayatılan polise hafiyelik hizmetlerini protesto ediyorlar. Biz sosyalistler, din adamları arasındaki dürüst ve samimi kişilerin taleplerini sonuna kadar geliştirerek, özgürlükten söz ettikleri yerde sözlerini senet kabul ederek, dinle polis arasında kesinlikle her türlü bağı koparmalarını talep ederek bu hareketi desteklemeliyiz. Ya samimisinizdir — o zaman kilisenin devletten ve okulun kiliseden tamamen ayrılmasını, dinin koşulsuz ve sınırsız özel mesele olmasını savunursunuz. Ya da ama bu tutarlı özgürlük taleplerini kabul etmezsiniz — o zaman hâlâ engizisyon geleneklerine tutsaksınız, o zaman hâlâ devlet görevlerine ve devlet arpalıklarına bağlısınız, o zaman silahınızın düşünsel gücüne inanmıyorsunuz, devlet iktidarının sizi satın almaya devam etmesine izin veriyorsunuz demektir — o zaman tüm Rusya'nın sınıf bilinçli işçileri size amansız bir savaş ilan ederler.

Sosyalist proletaryanın partisiyle ilgili olarak din özel mesele değildir. Partimiz, işçi sınıfının kurtuluşu için sınıf bilinçli, ileri savaşçıların bir birliğidir. Böyle bir birlik, sınıf bilincinin yokluğu karşısında, cehalet ve dini inanın obskürantizmi karşısında kayıtsız davranamaz ve davranmamalıdır. Dini karanlığa karşı saf düşünsel ve yalnızca dü-

şünsel silahlarla, basınımızla, sözümüzle mücadele etmek için, kilisenin devletten tamamen ayrılmasını talep ediyoruz. Birliğimizi, Rusya Sosyal-Demokrat İşçi Partisi'ni, başka şeylerin yanı sıra tam da, işçilerin her türlü dini aptallaştırılmasına karşı böyle bir mücadele için kurduk. Bizim için düşünsel mücadele özel mesele değildir, aksine tüm partinin, tüm proletaryanın meselesidir.

Bu böyleyse, neden programımızda ateist olduğumuzu açıklamıyoruz? Hıristiyanların ve tanrıya inananların Partimize girmesini neden yasaklamıyoruz?

Bu soruya yanıt, din sorununun burjuva-demokrat ve sosyal-demokrat konuşu arasındaki son derece önemli bir farkı netleştirecektir.

Programımız tamamen bilimsel bir dünya görüşüne, materyalist dünya görüşüne dayanmaktadır. Bu yüzden programımızın yorumu, zorunlu olarak dini karanlığın gerçek tarihi ve iktisadi köklerinin açıklığa kavuşturulmasını da kapsar. Propagandamız zorunlu olarak ateizmin propagandasını da kapsar; mutlakiyetçi-feodal devlet iktidarı tarafından şimdiye dek yasaklanmış ve izlenmiş olan ilgili bilimsel literatürün yayınlanması şimdi Parti çalışmamızın bir dalını oluşturmak zorundadır. Şimdi olasılıkla Engels'in bir zamanlar Alman sosyalistlerine verdiği öğüde uyup, XVIII. yüzyıl Fransız ateist ve aydınlanma literatürünü çevirip kitlelere yayacağız.

Fakat bunu yaparken asla kendimizi, dini sorunu, burjuvazinin radikal demokratlarında sık sık rastlandığı gibi, soyut, idealistçe, "rasyonellik uğruna", sınıf mücadelesinin dışında koymaya kaptırmamalıyız. İşçi kitlelerinin sınırsızca ezilmesi ve hayvanlaştırılması üzerine kurulu bir toplumda, dinsel önyargıların salt propagandist yollardan yok edilebileceğine inanmak saçma olurdu. Dinin insanlık üzerindeki baskısının sadece, toplum içindeki iktisadi baskının ürünü ve yansıması olduğunu unutmak burjuva darkafalılık olurdu. Proletarya kapitalizmin karanlık güçlerine karşı kendi mücadelesiyle aydınlatılmazsa, hiçbir broşürle, hiçbir propagandayla aydınlatılamaz. Bizim için, ezilen sını-

fın yeryüzünde bir cennet yaratmak için bu gerçekten devrimci mücadelesinin birliği, proleterlerin gökyüzündeki cennet hakkında düşüncelerinin birliğinden daha önemlidir.

Neden programımızda ateizmimizden söz etmediğimizin ve etmememiz gerektiğinin sebebi budur; eski önyargıların şu ya da bu kalıntısını korumuş olan proleterlerin Partimize yaklaşmasını neden yasaklamadığımızın ve yasaklamamamız gerektiğinin nedeni budur. Bilimsel dünya görüşünü hep propaganda edeceğiz, herhangi bir "hıristiyan"ın tutarsızlığıyla mücadele etmek bizim için kaçınılmazdır; ama bu asla, din sorununun, kesinlikle haketmediği birinci sıraya oturtulması gerektiği, her türlü politik önemini hızla yitiren ve bizzat iktisadi gelişmenin seyriyle hızla hurdalığa atılacak olan üçüncül düşünceler veya kuruntular uğruna, gerçekten devrimci mücadelenin, iktisadi ve politik mücadelenin güçlerinin parçalanmasına izin vermek gerektiği anlamına gelmez.

Gerici burjuvazi her yerde, kitlelerin dikkatini, —devrimci mücadelesinde birleşen tüm Rusya proletaryasının çözümünü şimdi pratik olarak ele aldığı— gerçekten önemli ve temel iktisadi ve politik sorunlardan, dinsel alana kaydırmaya çalıştı ve şimdi bizde de buna çalışıyor. Bugün esas olarak Kara-Yüzler'in pogromlarında ifadesini bulan, proleter güçlerin parçalanmasına yönelik bu gerici politika, belki de yarın daha da rafine bazı reformlar keşfedecektir. Her halükârda biz onun karşısına, proleter dayanışmanın ve bilimsel dünya görüşünün sakin, ısrarlı ve sabırlı, tali görüş ayrılıklarının her türlü abartılmasından uzak propagandasını çıkaracağız.

Devrimci proletarya, dinin devlet için gerçekten özel mesele olmasını kabul ettirecektir. Ve bu ortaçağ küfünden temizlenmiş politik rejim altında proletarya, iktisadi köleliğin, insanlığın dini aptallaştırılmasının bu gerçek kaynağının ortadan kaldırılması için geniş çaplı, açık bir mücadele başlatacaktır.

Aralık 1905

İŞÇİ PARTİSİNİN DİN KONUSUNDA TAVRI ÜZERİNE

Ruhani meclis bütçesinin görüşülmesi sırasında Milletvekili Surkov'un Devlet Duması'ndaki konuşması ve daha aşağıda yayınlanan bu konuşma taslağının Duma fraksiyonumuzda görüşülmesi sırasındaki açık tartışmalar, olağanüstü önemli ve tam da şimdi güncel olan bir sorunu ortaya atmıştır. Dinle bağıntılı her şeye ilgi bugün hiç kuşkusuz "toplum"un geniş çevrelerini sarmış ve işçi hareketine yakın aydınların saflarına, ama belirli işçi çevrelerine de sızmıştır. Sosyal-demokrasi mutlaka, din konusundaki tavrını açıklayarak ortaya koymak zorundadır.

Sosyal-demokrasi tüm dünya görüşünü bilimsel sosyalizm üzerinde, yani Marksizm üzerinde inşa eder. Marksizmin felsefi temelini, gerek Marx'ın gerekse de Engels'in tekrar tekrar açıkladıkları gibi, Fransa'da XVIII. yüzyılın ve Almanya'da Feuerbach'ın materyalizminin (XIX. yüzyılın ilk yarısı) tarihsel geleneklerini tamamen devralmış olan diyalektik materyalizm oluşturur, kesinlikle ateist olan ve her türlü dine karşı mutlak düşman bir materyalizm. *Marx'ın el yazması halinde* okuduğu Engels'in tüm "Anti-Dühring"inin, materyalist ve ateist Dühring'i, dine ve din felsefesine açık kapı bıraktığı için, materyalizminin tutarsızlığıyla suçladığını anımsatalım. Ludwig Feuerbach ile il-

gili eserinde Engels'in, onu, dini ortadan kaldırmak için değil, aksine dini yenilemek, yeni, "daha yüce" bir din icat etmek için vs. mücadele etmiş olmakla suçladığını anımsatalım. "Din halkın afyonudur"* — Marx'ın bu veciz sözü, din sorununda Marksizmin tüm dünya görüşünün köşetaşıdır. Marksizm günümüzün bütün dinlerini ve kiliselerini, bütün ve her türlü dini örgütleri daima sömürünün korunmasına ve işçi sınıfının uyuşturulmasına hizmet eden burjuva gericiliğin organları olarak görür.

Ancak Engels aynı zamanda, sosyal-demokrasiden "daha sol" ya da "daha devrimci" olmak ve dine karşı bir savaş ilanı anlamında doğrudan ateizmin benimsenmesini işçi partisinin programına almak isteyen kişilerin girişimlerini tekrar tekrar mahkûm etti. 1874'te, Londra'da göçmen olarak yaşayan Komün mültecilerinin, Blanquistlerin ünlü manifestosunu tartışırken Engels, onların dine karşı gürültülü savaş ilanını bir aptallık olarak ele alır ve böyle bir savaş ilanının, dine ilgiyi yeniden canlandırmak ve dinin gerçekten sönümlenmesini zorlaştırmak için en iyi araç olduğunu belirtir. Engels Blanquistleri, sadece işçi kitlelerinin sınıf mücadelesinin, proletaryanın en geniş katmanlarını çok yönlü bir şekilde sınıf bilinçli ve devrimci bir toplumsal ***pratiğin*** içine çekerek, ezilen kitleleri gerçekten dinin boyunduruğundan kurtaracak durumda olduğunu, buna karşılık dine karşı savaşı işçi partisinin politik görevi ilan etmenin anarşist bir lafazanlık olduğunu anlayacak durumda olmamakla suçlar. Ve 1877 yılında, filozof Dühring'in idealizme ve dine en ufak tavizlerini acımasızca eleştirdiği "Anti-Dühring"de Engels, Dühring'in, sosyalist toplumda dinin yasaklanması gerektiği yönündeki güya devrimci düşüncesini en az o kadar kesin mahkûm eder.** Dine böyle bir savaş ilan etmek, der Engels, "Bismarck'ı fazlasıyla Bismarcklamak", yani dincilere karşı Bismarck'ın mücadelesinin aptallığını tekrarlamak demektir (kötü ünlü

---

* *Marx-Engels, Bütün Eserler, Birinci Bölüm, Cilt I/1, s. 607.* ***—Alm. Red.***

** *Fr. Engels, "Bay Dühring Bilimi Altüst Ediyor", 1934, s. 311 ve devamı.* ***—Alm. Red.***

"kültür mücadelesi", yani Bismarck'ın yetmişli yıllarda Alman Katolik Partisi "Merkez"e karşı, katolizmi polisçe izlettirerek yürüttüğü mücadele). Bu mücadeleyle Bismarck katoliklerin militan dinciliğini sadece *sağlamlaştırdı*, gerçek kültür davasına sadece zarar verdi, çünkü politik ayrılıklar yerine dinsel ayrılıkları ön plana çıkardı ve böylece işçi sınıfının bazı katmanlarıyla demokrasinin dikkatini sınıf mücadelesinin ve devrim mücadelesinin acil görevlerinden, gayet yüzeysel ve burjuvaca yalancı anti-klerikalizm yönüne saptırdı. Ultra devrimci olmak isteyen Dühring'i, Bismarck'ın aptallığını bir başka biçimde tekrarlamaya kalkmakla suçlayan Engels, işçi partisinden, dine karşı politik bir savaş macerasına atılmayı değil, sabırla proletaryayı örgütleme ve aydınlatma üzerinde çalışma yeteneği talep etti, çünkü bu dinin sönümlenmesine yol açacaktı. Bu bakış açısı Alman sosyal-demokrasisinin etine kemiğine işlemiştir, ve böylece örneğin Cizvitlere özgürlüğü, Almanya'da onlara izin verilmesini, şu ya da bu dine karşı tüm polisiye önlemlerin kaldırılmasını savunmuşlardır. "Dinin özel mesele ilan edilmesi", "Erfurt Programı"nın (1891) bu ünlü maddesi, sosyal-demokrasinin bu politik taktiğini saptamıştır.

Bu arada bu taktik artık şablon haline geldi, artık Marksizmin ters yönde, oportünizm yönünde yeni bir tahrifini üretti. Erfurt Programının prensibi, biz sosyal-demokratların, partimizin dini özel mesele olarak *gördüğü*, sosyal-demokrat olarak bizler için, parti olarak bizler için dinin özel mesele olduğu anlamında yorumlanmaya başlandı. Bu oportünist görüşe karşı doğrudan polemiğe girmeden Engels, doksanlı yıllarda ona kararlılıkla karşı çıkmayı gerekli gördü, polemik tarzında değil, pozitif tarzda. Ve Engels bunu altını bilerek çizdiği bir açıklama biçiminde yaptı: sosyal-demokrasi dini *devlet karşısında* özel mesele olarak görür, ama asla kendisinin, Marksizmin, İşçi Partisi'nin karşısında değil.

Marx ve Engels'in din sorunundaki beyanlarının yüzeysel tarihi budur. Marksizmi özensizce ele alan kişiler için, düşünmeyi bilmeyen ya da düşünmek istemeyen kişiler için bu tarih, Marksizmin anlamsız

bir çelişkiler ve yalpalamalar yumağıdır: bir "tutarlı" ateizm ve din karşısında "hoşgörü" bulamacı, tanrıya karşı d-d-devrimci savaşla, inanlı işçilere "yaltaklanma" korkakça isteği, onları ürkütme endişesi arasında "ilkesiz" bir yalpalama vs.'dir. Anarşist lafazanların literatüründe Marksizme karşı bu türden çıkışlar bulunabilir.

Ancak Marksizm konusunda ciddi bir tavır takınmayı, onun felsefi temellerini ve uluslararası sosyal-demokrasinin deneyimlerini iyice düşünmeyi bir ölçüde başarabilenler, Marksizmin din karşısında taktiğinin tamamen tutarlı ve Marx'la Engels tarafından baştan sona temelli düşünülmüş olduğunu, acemilerin ya da kara cahillerin yalpalama sandıkları şeyin, diyalektik materyalizmden çıkan dolaysız ve kaçınılmaz bir sonuç olduğunu kolayca göreceklerdir. Marksizmin din karşısında görünürdeki "itidali"nin, "ürkütmeme" vs. isteği bağlamında sözümona "taktik" düşüncelerle açıklanabileceğini sanmak temelden yanlış olurdu. Tersine, Marksizmin politik çizgisi bu sorunda da, onun felsefi temelleriyle ayrılmaz biçimde bağlıdır.

Marksizm materyalizmdir. Ve materyalizm olarak, aynı XVIII. yüzyıl Ansiklopedistlerinin materyalizmi gibi ya da Feuerbach'ın materyalizmi gibi, dine karşı amansız bir düşmanlık içindedir. Bu kesin. Fakat Marx ile Engels'in diyalektik materyalizmi Ansiklopedistlerden ve Feuerbach'tan daha ileriye gider, çünkü o materyalist felsefeyi tarih ve toplumbilimleri alanına uygular. Dinle mücadele etmeliyiz. Bu, ***tüm*** materyalizmin ve dolayısıyla Marksizmin de abc'sidir. Fakat Marksizm abc'de durup kalmış bir materyalizm değildir. Marksizm daha ileriye gider. Şöyle der: dine karşı mücadele etmeyi ***bilmek*** gerek, bunun için ise inanın ve dinin kökenini kitlelere ***materyalist*** tarzda açıklamak gerekir. Dine karşı mücadele, soyut ideolojik bir vaazla sınırlanmamalıdır, böyle bir vaazla aynı kapıya çıkmasına izin verilmemelidir; bu mücadele, dinin sosyal köklerinin ortadan kaldırılmasına yönelik sınıf hareketinin somut pratiğiyle bağıntılandırılmalıdır. Din neden kent proletaryasının geri katmanları içinde, yarı-proletaryanın geniş katmanları içinde ve köylü kitlesi içinde tutunuyor? Halkın

cahilliği sonucunda, diye yanıt verir burjuva ilerlemeci, radikal ya da burjuva materyalist. O halde: kahrolsun din, yaşasın ateizm, ateist görüşlerin yayılması bizim temel görevimizdir. Marksist şöyle der: bu yanlıştır. Böyle bir anlayış yüzeysel, burjuva darkafalı bir kültür taşıyıcılığıdır. Böyle bir anlayış dinin köklerini yeterince özenli, materyalistçe değil, idealistçe açıklıyor. Modern kapitalist ülkelerde bu kökler esas olarak *sosyal* niteliklidir. Emekçi kitlelerin sosyal ezilmişliği, çalışan sıradan insana her gün ve her saat, savaş, deprem vs. gibi bütün olağanüstü olaylardan bin kez daha çok en korkunç sıkıntılar ve dehşetli acılar yaşatan kapitalizmin kör gözüm hareket eden güçleri karşısında onun görünürdeki tamamen acizliği — bugün dinin en derin kökleri burada aranmalıdır. "Korku tanrıları yarattı". Sermayenin kör gözüm hareket eden güçleri, halk kitleleri tarafından önceden görülemeyeceği, proleterleri ve küçük mülk sahiplerini adım başı tehdit eden ve üzerlerine "aniden", "beklenmedik biçimde", "tesadüfen" yıkım, çöküş, dilencilere, yoksullara, fahişelere dönüşme felaketini yağdırabileceği ve gerçekten de bütün bunları yaptığı için kör gözüm hareket eden güçleri karşısında duyulan korku — eğer materyalizmin abc'siyle yetinmek istemiyorsa bir materyalistin gözönüne alması gereken bugünkü dinin *kökü* budur. Kapitalist angaryanın yıprattığı, kapitalizmin kör gözüm hareket eden yıkıcı güçlerine bağımlı kitlelerin içinden bu kökü, bizzat bu kitleler, dinin bu *köküne,* bütün biçimleriyle *sermayenin egemenliğine* karşı birleşik, örgütlü, planlı, bilinçli biçimde mücadele etmeyi öğrenmedikçe hiçbir aydınlatıcı broşür çıkarıp atamayacaktır.

Buradan dine karşı aydınlatıcı broşürlerin zararlı ya da gereksiz olduğu sonucu mu çıkar? Kesinlikle hayır. Buradan bambaşka bir sonuç çıkar. Buradan, sosyal-demokrasininin ateist propagandasının onun temel görevine: sömürülen *kitlelerin* sömürücülere karşı sınıf mücadelesini geliştirmeye *tabi* olması gerektiği sonucu çıkar.

Diyalektik materyalizmin, yani Marx ve Engels'in felsefesinin esaslarında derinleşmemiş biri bu ilkeyi yanlış anlayabilir (ya da en

azından hemen anlayamayabilir). Nasıl olur? Yani şimdi ideolojik propaganda, belli düşüncelerin propagandası, binlerce yıldır varlığını sürdüren kültür ve ilerlemenin düşmanına (yani dine) karşı mücadele sınıf mücadelesine, yani iktisadi ve siyasi alanda belirli pratik hedefler için mücadeleye mi tabi olacak?

Bu, Marx'ın diyalektiğinin kesinlikle kavranmadığını gösteren, Marksizme karşı beylik itirazlardan biridir. Böyle argüman yürütenin kafasını karıştıran çelişki, canlı yaşamın canlı çelişkisidir, yani sadece lafta var olan, uydurulmuş bir çelişki değil, diyalektik bir çelişkidir. Ateizmin teorik propagandasını, yani proletaryanın çeşitli katmanlarında dini inanın yok edilmesini, bu katmanların sınıf mücadelesinin başarısından, seyrinden ve koşullarından mutlak, aşılamaz bir sınırla ayırmak, diyalektik düşünmemek demektir, hareketli, izafi bir sınırı, mutlak bir sınıra dönüştürmek demektir, canlı gerçeklikte kopmaz biçimde birbirine bağlı olanı zorla ayırmak demektir. Bir örnek alalım. Diyelim ki belli bir bölgenin, belli bir sanayi dalının proletaryası, elbette ateist olan oldukça sınıf bilinçli sosyal-demokratlardan oluşan ileri bir katmanla, tanrıya inanan, kiliseye giden ya da hatta, diyelim ki bir hıristiyan işçi derneği kuran yöredeki din adamının doğrudan etkisi altında bulunan, henüz köyle ve köylülükle bağlarını koparmamış oldukça geri bir katmana ayrılmış olsun. Ve yine diyelim ki ekonomik mücadele bu yörede bir greve yol açmış olsun. Bu durumda Marksistin görevi, grev hareketinin başarısını ön plana çıkarmak, bu mücadelede işçilerin ateistler ve hıristiyanlar diye bölünmesine kararlılıkla karşı koymak, böyle bir bölünmeye karşı kararlılıkla mücadele etmektir. Böyle koşullar altında ateist bir propaganda gereksiz ve zararlı olabilir — geri katmanların ürkütülebileceği, seçimlerde oy kaybına uğranabileceği gibi küçük-burjuva düşüncelerin bakış açısından değil, bilakis modern kapitalist toplum koşullarında hıristiyan işçileri, çıplak ateist propagandadan bin kez daha iyi sosyal-demokrasiye ve ateizme götürecek olan sınıf mücadelesinin gerçek ilerlemesi bakış açısından. Ateizmi vaaz eden biri, böyle bir anda ve bu koşullar altında sadece, işçilerin greve katılan ve katılmayan işçiler olarak ayrılmasından çok, tan-

rıya inanan ve inanmayan işçiler olarak ayrılmasından başka bir şey istemeyen papazlara ***yardım etmiş*** olur. Ne pahasına olursa olsun tanrıya karşı savaşı vaaz eden anarşist, gerçekte papazlara ve burjuvaziye yardım etmiş olur (aynı anarşistlerin ***gerçekte*** her zaman burjuvaziye yardım ettikleri gibi). Marksist materyalist olmak, yani dine düşman olmak zorundadır, fakat o diyalektik bir materyalist olmak, yani dine karşı mücadeleyi soyut olarak, soyut, tamamen teorik, her zaman aynı kalan bir propaganda temelinde değil, ***gerçekten*** cereyan eden ve kitleleri herşeyden önce ve en iyi eğiten somut bir temelde, sınıf mücadelesi temelinde yürütmek zorundadır. Marksist tüm somut durumu kavrayabilmeli, anarşizmle oportünizm arasındaki sınırı daima bulmayı becerebilmeli (bu sınır izafi, hareketli, değişebilir bir sınırdır, fakat vardır), ne bir anarşistin soyut, anlamsız, gerçekte boş "devrimciliği"ne, ne de dine karşı mücadeleden korkan, bu görevini unutan, tanrı inanıyla uzlaşan ve kendisine sınıf mücadelesinin çıkarlarını değil, "yaşa ve yaşat" gibi sivri akıllı bir kurala göre kimseyi kırmamak, kimseyi dışlamamak, kimseyi ürkütmemek biçimindeki dargörüşlü, küçük hesabı rehber edinen küçük-burjuvanın ya da liberal aydının dar görüşlülüğüne ve oportünizmine düşmelidir.

Sosyal-demokrasinin din konusundaki tavrıyla ilgili bütün detay sorunlar bu bakış açısından hareketle belirlenmelidir. Örneğin sık sık bir din adamının sosyal-demokrat partinin üyesi olup olamayacağı sorusu ortaya atılmakta ve bu soruya, Avrupalı sosyal-demokrat partilerin deneyimlerine dayanılarak, genellikle kayıtsız şartsız olumlu yanıt verilmektedir. Ne var ki bu deneyim sadece Marksizm doktrininin işçi hareketine uygulanmasının bir sonucu değil, aynı zamanda Batı'da, Rusya'da mevcut olmayan özel tarihsel koşulların da sonucudur (bu koşullardan ileride söz edeceğiz), öyle ki burada kayıtsız şartsız olumlu yanıt vermek yanlıştır. İlk ve son olarak ve bütün koşullar için din adamlarının sosyal-demokrat partiye üye olamayacakları söylenemez, fakat ilk ve son olarak bunun tersi kural da ilan edilemez. Eğer bir din adamı, ortak politik çalışma için bize geliyor ve parti programına karşı çıkmadan, sorumluluk duyarak parti çalışması yapıyorsa, onu sosyal-

demokrasinin saflarına alabiliriz; çünkü programımızın ruhu ve esaslarıyla bir din adamının dini inancı arasındaki çelişki, bu koşullar altında sadece onu ilgilendiren kişisel bir çelişki olarak kalabilir, fakat siyasi bir örgüt, üyelerini, onların görüşleriyle parti programı arasında çelişki olup olmadığı yönünde sınavdan geçiremez. Fakat böyle bir durum Avrupa'da bile elbette ancak çok ender bir istisna olabilir, Rusya'da ise tamamen imkânsızdır. Ve bir din adamı sosyal-demokrat partiye girip, bu partide en önemli ve neredeyse tek çalışması olarak dini görüşlerin aktif propagandasını yaparsa, parti mutlaka bu din adamını saflarından uzaklaştırmak zorundadır. Tanrıya inanmayı sürdüren bütün işçilerin sosyal-demokrat partiye girmelerine izin vermenin ötesinde, büyük bir enerjiyle bu yönde çalışmalıyız; biz onların dini inançları nedeniyle en ufak biçimde incitilmelerine kesinlikle karşıyız, fakat onları bu programın ruhuyla eğitmek için partiye çekiyoruz, parti programına karşı aktif mücadele yürütmeleri için değil. Parti ***içinde*** düşünce özgürlüğü tanıyoruz, ama gruplaşma özgürlüğüyle belirlenen belli sınırlar içinde: parti çoğunluğunun reddettiği görüşlerin propagandasını yapanlarla elele yürüme yükümlülüğümüz yok.

Başka bir örnek: Aynı biçimde, "Benim dinim sosyalizmdir" diyen ve bu açıklamaya uygun görüşler propaganda eden sosyal-demokrat parti üyeleri her koşul altında mahkûm edilebilir mi? Hayır. Burada hiç kuşkusuz Marksizmden (dolayısıyla da sosyalizmden) bir sapma sözkonusudur, ne var ki bu sapmanın önemi, deyim yerindeyse özgül ağırlığı, farklı durumlarda farklı olabilir. Bir ajitatörün ya da işçi kitlesinin önüne çıkan bir insanın, daha anlaşılır olmak, anlatacağı şeye başlamak, görüşlerinin daha gerçek biçimde ortaya çıkması amacıyla bilinçsiz kitlenin alışkın olduğu kavramları kullanmak için böyle konuşmasıyla, bir yazarın "tanrı yapıcılığı" ya da tanrı yapıcı bir sosyalizmi vaaz etmeye başlaması (örneğin bizim Lunaçarski ve ortakları anlamında) farklı şeylerdir. Birinci durumda mahkûm etmek ***aşırı bir titizlik***, hatta ajitatörün özgürlüğünü, "pedagojik" etkileme özgürlüğünü yersizce kısıtlamak olabilecekken, ikinci durumda partinin bunu mahkûm etmesi zorunludur ve mutlaka yapılmalıdır. "Sosyalizm din-

dir" cümlesi, birinciler için din***den*** sosyalizme geçişin, diğerleri için sosyalizm***den*** dine geçişin bir biçimidir.

Şimdi Batı'da "dinin kişisel mesele ilan edilmesi" ilkesinin oportünist yorumuna yol açan koşullara geçelim. Elbette burada işçi hareketinin temel çıkarlarının anlık yararlara kurban edilmesi olarak genelde oportünizmi üreten genel nedenlerin etkisi sözkonusu. Proletarya partisi ***devletten***, dinin kişisel mesele ilan edilmesini talep eder, fakat halkın afyonuna karşı mücadeleyi, dini batıl inançlara karşı vs. mücadeleyi "kişisel mesele" olarak görmez. Oportünistler sorunu, sanki ***sosyal-demokrat*** parti dini kişisel bir mesele olarak ***görüyormuş*** gibi çarpıtıyorlar!

Fakat bilinen oportünist çarpıtmanın dışında (din üzerine beyanatın görüşülmesi sırasında Duma fraksiyonumuzun tartışmalarında tamamen kapalı kalan bu çarpıtmanın dışında), bugün Avrupalı sosyal-demokratların din sorunu karşısında, denebilir ki, olağanüstü kayıtsız kalışlarına neden olan özel tarihsel koşullar vardır. Bu koşullar iki türdendir. Birincisi, dinle mücadele etmek tarihsel olarak devrimci burjuvazinin görevidir ve Batı'da burjuva demokrasisi bu görevi ***kendi*** devrimlerinin çağında ya da feodalizme ve ortaçağa karşı saldırı çağında büyük ölçüde yerine getirmiştir (ya da getirmeye uğraşmıştır). Hem Fransa'da, hem de Almanya'da dine karşı burjuva mücadele geleneği vardır (Ansiklopedistler, Feuerbach), ve bu mücadele sosyalizmden çok önce başlatılmıştır. Rusya'da ise, burjuva-demokratik devrimimizin koşullarına uygun olarak bu görev de neredeyse tam olarak işçi sınıfının omuzlarındadır. Küçük-burjuva demokrasisi (Narodnikler) bu konuda ülkemizde, Avrupa'yla kıyaslandığında ("Veki"den çiçeği burnunda Kara-Yüz Kadetler'in ya da Kadet Kara-Yüzler'in inandığı gibi) çok fazla değil, ***çok az*** şey yapmıştır.

Öte yandan Avrupa'da dine karşı burjuva mücadele geleneği çoktandır bu mücadelenin anarşizm tarafından özgül burjuva ***çarpıtılmasını*** ortaya çıkarmıştır; bu çarpıtma Marksistlerin çoktandır ve tekrar tekrar anlattıkları gibi, burjuvaziye karşı saldırılarının tüm "hiddet"ine

rağmen burjuva dünya görüşü zemini üzerinde durur. Latin ülkelerinde anarşistler ve Blanquistler, Almanya'da Most (Dühring'in öğrencisidir) ve ortakları, Avusturya'da seksenli yılların anarşistleri, dine karşı mücadelede devrimci lafazanlığı nec plus ultra*ya kadar vardırmışlardır. Anarşistlerin iyice gerdikleri ***yayı,*** Avrupalı sosyal-demokratların şimdi öteki tarafa doğru ***aşırı germelerine*** şaşmamak gerekir. Bu anlaşılır ve bir ölçüde haklıdır da, fakat Batı'nın özel tarihi koşullarını unutmak biz Rus sosyal-demokratlarına yakışmaz.

İkincisi, Batı'da ulusal burjuva devrimin sona ermesinden ***sonra,*** az çok tam bir inanç özgürlüğünün uygulamaya konmasından ***sonra,*** dine karşı demokratik mücadele sorunu, burjuva demokrasisinin sosyalizme karşı mücadelesi tarafından tarihsel olarak öyle geri plana itilmiştir ki, burjuva hükümetler ***bilinçli olarak,*** klerikalizme karşı sözde liberal "seferler" sahneleyerek kitlelerin dikkatini sosyalizmden uzaklaştırmaya çalıştılar. Gerek Almanya'daki kültür mücadelesi, gerekse de Fransa'nın burjuva cumhuriyetçilerinin klerikalizme karşı mücadelesi böyle bir karakter taşıyordu. İşçi kitlelerinin dikkatini sosyalizmden uzaklaştırmanın bir aracı olarak burjuva anti-klerikalizm — işte Batı'da dine karşı mücadeleye sosyal-demokrasinin bugünkü "kayıtsız" tavrının yaygınlaşmasına yol açan şey buydu. Ve bu da anlaşılır ve haklıdır, çünkü sosyal-demokratlar burjuva ve Bismarkçı anti-klerikalizmin karşısına dine karşı mücadelenin sosyalizm için mücadeleye ***tabi olmasını*** koymak zorundaydılar.

Rusya'da koşullar çok farklıdır. Proletarya burjuva-demokratik devrimimizin önderidir. Onun partisi, eski, resmi din ve onu yenileme, yeni bir biçimde yeniden kurma vs. yönündeki bütün çabalar da dahil tüm ortaçağ kalıntılarına karşı mücadelede düşünsel önder olmak zorundadır. O nedenle Engels, işçi partisinin, ***devletin*** dini kişisel mesele ilan etmesi talebinin yerine dinin bizzat sosyal-demokratlar ve sosyal-demokrat parti için kişisel mesele ***ilan edilmesini*** koyan Alman sosyal-demokratlarının oportünizmini nispeten yumuşak bir şekilde dü-

* *Son sınıra kadar. —**Red.***

zeltmişse, bu Alman çarpıtmasının Rus oportünistleri tarafından devralınmasının Engels tarafından *yüz kez* daha şiddetle mahkûm edilmeyi hak edeceği açıktır.

Fraksiyonumuz Duma kürsüsünden dinin halkın afyonu olduğunu ilan ederken tamamen doğru davranmış ve böylece din sorununda Rus sosyal-demokratlarının bütün beyanlarında esas teşkil etmesi gereken örnek bir olay yaratmıştır. Daha da ileri gidip, ateist sonuçlar daha ayrıntılı biçimde açımlanmalı mıydı? Görüşümüzce hayır. Bu, proletaryanın siyasi partisinin dine karşı mücadelesini abartma tehlikesine, dine karşı burjuva ve sosyalist mücadele arasındaki sınırların silinmesine yol açabilirdi. Sosyal-demokrat fraksiyon Kara-Yüzler Duması'nda yapması gereken ilk işi şerefle yerine getirmiş bulunmaktadır.

İkincisi —ve sosyal-demokrasi için sanırım en önemlisi—, yani, işçi sınıfına karşı mücadelesinde Kara-Yüzler Hükümeti'nin ve burjuvazinin desteklenmesi konusunda kilisenin ve din adamlarının oynadığı sınıfsal rolün açıklığa kavuşturulması da hakeza şerefle yerine getirilmiştir. Elbette bu hususta çok daha fazla şey söylenebilir, ve ileride yapılacak açıklamalarda sosyal-demokratlar Surkov yoldaşın konuşmasını nasıl tamamlayacaklarını bileceklerdir, fakat buna rağmen Surkov'un konuşması mükemmeldi ve bu konuşmanın tüm Parti örgütlerince yaygınlaştırılması Partimizin doğrudan görevidir.

Üçüncüsü, Alman oportünistleri tarafından sık sık çarpıtılan "dinin kişisel mesele ilan edilmesi" tümcesinin *doğru* anlamı gayet ayrıntılı bir şekilde açıklanmalıydı. Surkov yoldaş ne yazık ki bunu yapmamıştır. Bu daha da üzücüdür, çünkü önceki faaliyeti sırasında fraksiyon bu sorunda Beloussov yoldaşın hatasına izin vermiş ve *"Proletari"* onun farkına zamanında varmıştı. Fraksiyondaki müzakereler ateizm tartışmasının, fraksiyonun dikkatini "dinin kişisel mesele ilan edilmesi" ünlü talebinin doğru ortaya konması sorunundan uzaklaştırdığını göstermektedir. Tüm fraksiyonun bu hatasından sadece Surkov yoldaşı sorumlu tutmak istemiyoruz. Dahası, burada, bu sorunu yeterince tartışmamış, sosyal-demokratların bilincinde Engels'in Alman

oportünistlerine yönelik söylediklerinin anlamı için yeterince anlayış yaratmamış olan tüm partinin suçu olduğunu açıkça kabul ediyoruz. Fraksiyondaki müzakereler, burada kesinlikle Marx'ın öğretisini dikkate almama gibi bir niyetin bulunmadığını, sorunun yeterince açık biçimde kavranmamasının sözkonusu olduğunu göstermiştir ve biz bu hatanın Fraksiyonun bundan sonraki açıklamalarında düzeltileceğinden eminiz.

Sözün kısası, tekrarlıyoruz, Surkov yoldaşın konuşması mükemmeldir ve bütün örgütlerce dağıtılmalıdır. Bu konuşmayı müzakere etmekle fraksiyon sosyal-demokrat görevini sorumlulukla yerine getirdiğini kanıtlamıştır. Geriye fraksiyonu Parti'ye yakınlaştırmak, fraksiyonun yaptığı zor iç çalışmayı Parti'ye tanıtmak, Parti'nin ve fraksiyonun faaliyetinde düşünsel birliği kurmak için, parti basınında, Duma Fraksiyonu'ndaki tartışmalar hakkında daha sık yazılar çıkmasını dilemek kalıyor.

Mayıs 1909

LENİN'İN A. M. GORKİ'YE MEKTUPLARI

14 Kasım 1913

Değerli Aleksey Maksimoviç! Neler yapıyorsunuz öyle? — Tek kelimeyle korkunç, gerçekten!

Dün "Reç"te Dostoyevski nedeniyle koparılan "feryad"a verdiğiniz yanıtı okumuştum ve tam sevinecektim ki, bugün Tasfiyecilerin gazetesi elime geçti; ***ve orada makalenizin*** "Reç"te olmayan ***bir paragrafı basılmış.***

Bu paragraf şöyle:

> "Ancak 'tanrı arayıcılığı'nı ***bir süre***" (sadece bir süre mi?) "ertelemek gerekir — bu boş bir çabadır: olmayan bir şeyi aramanın hiçbir yararı yoktur. Ekmeden biçilmez. Sizin tanrınız yok, onu ***henüz***" (henüz!) "yaratmadınız. Tanrılar aranmaz — ***yaratılır***, hayat uydurulmaz, yaratılır."

Buradan sizin sadece "bir süre" "tanrı arayıcılığa" karşı olduğunuz sonucu çıkıyor!! ***Sadece*** yerine tanrı yaratıcılığı koymak için tanrı arayıcılığa karşı olduğunuz sonucu çıkıyor!

Sizde böyle bir sonucun ***ortaya*** çıkması dehşet verici değil mi?

Tanrı arayıcılık, tanrı yaratıcılıktan ya da tanrı yapıcılıktan ya da

tanrı yaratmaktan sarı bir şeytanın mavi bir şeytandan farkından farklı değildir. ***Tüm*** şeytanlara ve tanrılara, tüm tinsel mezar soyuculuğa (en temizi, en ideali, aranmamış, yaratılmış olanı da dahil hiç farketmez, bütün tanrılar mezar soyucusudur???) karşı çıkmak için değil, mavi şeytanı sarı şeytana tercih etmek için tanrı arayıcılıktan söz etmek, hiç söz etmemekten yüz kez daha kötüdür.

En özgür ülkelerde, "demokrasiye, halka, kamuoyuna ve bilime" çağrı yapmanın gereksiz olduğu ülkelerde (Amerika, İsviçre vs.) halk ve işçiler, katıksız, manevileştirilmiş ve daha yaratılacak olan bir tanrı düşüncesiyle budalalaştırılmaya çalışılıyor. Tam da her türlü dinsel düşünce, her türlü tanrı düşüncesi, hatta her türlü tanrıyla cilveleşmek bile, ***demokratik*** burjuvazinin özel bir sabırla (hatta çoğu kez lütufla) kabul ettiği tarif edilemez bir iğrençlik olduğundan, tam da bu yüzden o en tehlikeli iğrençliktir, en iğrenç "bulaşıcıdır". Büyük yığınlar, milyonlarca günahı, alçaklıkları, tecavüzleri ve ***fiziki*** türden bulaşıcı şeyleri daha kolay açığa çıkarırlar, o nedenle bunlar ***ince,*** manevileştirilmiş, mükemmel "ideolojik" kılıklara bürünmüş tanrı düşüncesinden çok daha az tehlikelidir. Kızların ırzına geçen katolik bir papaz (yenilerde tesadüfen bir Alman gazetesinde okumuştum) "demokrasi" için, papaz giysileri içinde olmayan kaba bir dini savunmayan, bir tanrının yaratılmasını, yapılmasını vaazeden zengin düşünceli demokrat bir papazdan ***çok daha az*** tehlikelidir. Çünkü öteki papazı teşhir etmek, mahkûm etmek ve kovalamak ***kolaydır,*** oysa bu papazı kovmak ***o kadar*** kolay değildir, onu teşhir etmek çok daha zordur ve hiçbir "kırılgan ve çıtkırıldım kararsız" darkafalı, bu papazın "mahkûm edilmesi"ni onaylamayacaktır.

Ve (Rus — neden Rus? İtalyanlarınki daha mı iyi??) ***küçük-burjuva*** ruhunun "kırılganlığını ve çıtkırıldım kararsızlığı"nı bilen siz, bu ruhta, en tatlı, en şekerli ve rengârenk kâğıtlara sarılı bir zehirle karışıklık yaratıyorsunuz!!

Bu gerçekten korkunç.

"Bizde özeleştirinin yerini almış olan kendi yüzüne tükürmelere son."

Tanrı yapıcılık kendi yüzüne tükürmenin ***en kötü*** türü değil mi? Bir ***tanrı*** yaratmakla uğraşan ya da buna sadece göz yuman bir insan en kötü biçimde ***kendi yüzüne tükürmüş*** olur, çünkü o "gerçekler" yerine, kendine bakmak ve kendini yansıtmakla uğraşır, ki böyle bir insan tam da kendi "ben"inin tanrı yapıcılıkla tanrılaştırılacak olan en çirkin, en ahmak, en kölecil özelliklerini "ele alır".

Kişisel açıdan değil, toplumsal açıdan ***her türlü*** tanrı yapıcılık budala dar görüşlülüğün, kırılgan dar görüşlülüğün, ***sevgi dolu kendini değerlendirmesi***, "umutsuz ve yorgun" olan düşsel "kendini kirletme"dir (aynı sizin çok doğru olarak ruha ilişkin söyleme lütfunda bulunduğunuz gibi — sadece "Rus ruhu" değil, "darkafalılık ruhu" demeliydiniz, zira Yahudi, İtalyan, İngiliz, ***hepsi aynı şeytanlıktır,*** her yerde zavallı darkafalılık, aynı iğrençliktedir, fakat dinsel ölü soyuculukla uğraşan "demokratik darkafalılık" daha da iğrençtir.)

Makalenizi iyice okuyorum, bu ***kalem hatasını*** nasıl yapabildiğinizi ***anlamaya*** çalışıyorum ve hiçbir şey anlamıyorum. Nedir bu? Sizin ***kendinizin de*** onaylamadığı "günah çıkarma"nın artıkları mı? Onun yankıları mı?

Ya da başka bir şey — örneğin ***proleter*** bakış açısını benimsemek yerine ***genel-demokratik*** bakış açısına ***meyletme*** yönünde başarısız bir girişim mi? Belki de "genel olarak demokrasi" ile konuşabilmek uğruna bir parça (bu ifade için kusura bakmayın) peltek konuşmak istiyorsunuz, aynı çocuklarla konuşurken yapıldığı gibi? Belki ***darkafalılar*** için "herkesçe anlaşılır anlatım amacıyla" bir an ***onların***, darkafalıların önyargılarına gözyummak istiyorsunuz?

Fakat bu her anlamda ve her bakımdan ***yanlış*** bir yöntemdir!

Yukarıda ***demokratik*** ülkelerde proleter bir yazarın "demokrasiye, halka, kamuoyuna ve bilime" çağrı yapmasının ***tamamen*** uygunsuz olacağını yazdım. Peki, ya Rusya'da nasıldır? Böyle bir çağrı ***pek***

uygun ***değildir***, çünkü o da bir biçimde küçük burjuva önyargıların sırtını sıvazlar. Bu çağrı bir biçimde belirsizliğe varan bir genellik taşıyor — ülkemizde bunu "Ruskaya Mysl"den İsgoyev bile ***koşa koşa*** imzalar. Sizin İsgoyev'in düşüncelerinden mükemmel biçimde ayırt etmeyi bildiğiniz ***fakat okurun*** ayırt edemediği böyle şiarlar seçmek niye? Okura ***darkafalılarla*** (kırılgan, çıtkırıldım kararsız, yorgun, umutsuz, kendi kendisine bakan, tanrıya bakan, tanrı yapan, tanrıyı kendi haline bırakan, kendisini kusarak kirleten, ***inatçı-anarşist*** —mükemmel bir sözcük— vs. vs.) ve ***proleterler*** (sadece sözde yürekli olmayan, ***burjuvazinin*** "bilim ve kamuoyu"nu kendisininkinden, burjuva demokrasisini proleter demokrasiden ayırmasını bilen) arasındaki farkın ***açık*** bir anlatımını sunmak yerine demokratik bir tülle sarmalamak niye?

Bunu neden yapıyorsunuz?

Bu çok incitici.

Sizin *V. U.*

Not: Romanı taahhütlü paket olarak gönderdik. Aldınız mı?

Kendinize cidden, gerçekten ***iyi bakın ki***, kışın ***soğuk almadan*** seyahat edebilesiniz (kışın bu tehlikelidir).

Sizin ***V. Ulyanov***

Aralık 1913

... Tanrı, tanrısallık ve bununla bağıntılı herşeyde çelişki içindesiniz — görüşümce, Capri'de son kez buluştuğumuzda yaptığımız konuşmalarda dikkat çektiğim çelişki bu: "Vperyod" çizgisinin düşünsel unsurlarının farkına varmaksızın "Vperyod"çularla ipleri kopardınız (ya da öyle görünüyor).

Şimdi de böyle. "Kızgın"sınız; "'bir süre' ifadesinin nasıl ağzınızdan çıktığını kavrayamıyorsunuz — böyle diyor ve aynı zamanda tanrı ve tanrı yapıcılık düşüncesini savunuyorsunuz.

> "Tanrı, kabile, ulus, insanlık tarafından geliştirilen, bireyi toplumla bağlamak, hayvani bireyciliği dizginlemek amacıyla sosyal duyguları uyandıran ve örgütleyen bir düşünceler kompleksidir."

Bu teori, apaçık, Bogdanov ve Lunaçarski'nin teorisi ya da teorileriyle bağlıdır.

Ve apaçık yanlış ve apaçık gericidir. Hıristiyan sosyalistlerin ("sosyalizm"in en kötü türevi ve en kötü çarpıtılması) örneği üzre, (niyetiniz çok iyi olmakla birlikte) papazların hokuspokusunu yineleyen bir yöntem uyguluyorsunuz: Tanrı düşüncesinin içinden ***tarihsel*** ve ***dünyevi*** olan (şeytan hayaleti, önyargılar, bir yanda cehalet ve itaatkârlığın, öte yanda serfliğin ve monarşinin kutsanması) çıkarılır ve tanrı düşüncesinin içine, tarihsel ve dünyevi gerçekliğin yerine iyi kalpli, küçük-burjuva bir safsata konur (tanrı = "sosyal duyguları uyandıran ve örgütleyen düşünceler").

Siz bununla "iyi ve güzel" birşey söylemek, "doğruya ve adalete" işaret etmek istiyorsunuz ve saire. Fakat bu iyiniyetli dileğiniz sizin kişisel malınız, öznel "sofuca isteğiniz" olarak kalıyor. Bunu yazıya döktüğünüz için, o artık ***kitleye*** nüfuz etmiştir ve ***anlamını*** artık sizin iyiniyetli dileğiniz değil, ***toplumsal güçler dengesi***, nesnel sınıflar dengesi belirleyecektir. Bu denge sayesinde (sizin isteğiniz ve bilincinizden bağımsız olarak) dinci düşünceyi, Puriskeviçlerin, II. Nikolaların ve Bay Struve'lerin düşüncesini süsleyip şekerlendirmeniz ***sonucu doğmuştur***, çünkü ***gerçekten*** de tanrı düşüncesi ***onlara*** halkı kölelikte tutmaya yardım ediyor. Siz tanrı düşüncesini allayıp pullamakla, onların cahil işçi ve köylüleri bağladığı zincirleri süslemiş oldunuz. Bakın —diyecekler papazlar avaneleriyle birlikte— bu, öyle güzel ve derin bir düşünce ki (tanrı düşüncesi) "***sizin***" liderleriniz tarafından bile kabul ediliyor, bay demokratlar —, ve biz (avaneleriyle birlikte papazlar) bu düşünceye hizmet ediyoruz.

Tanrının sosyal duyguları uyandıran ve örgütleyen bir düşünceler kompleksi olduğu doğru değildir. Bu, düşüncelerin maddi kaynağını örtbas etmek isteyen Bogdanovcu ***idealizmdir.*** Tanrı (tarihi olarak ve günbegün) her şeyden önce, boğucu, gerek dışsal doğanın, gerekse de sınıfsal baskının yol açtığı insanların ezilmişliğinden kaynaklanan düşüncelerin — bu ezilmişliği ***pekiştiren,*** sınıf mücadelesini ***uyuşturan*** bir düşünceler kompleksidir. Tarihte, tanrı düşüncesinin bu kaynağına ve gerçek anlamına rağmen demokrasinin ve proletaryanın mücadelesinin ***bir dini*** düşüncenin diğerine karşı mücadelesi biçiminde yürüdüğü bir zaman olmuştur.

Fakat bu zaman da çoktan geçmiştir.

Şimdi gerek Avrupa'da, gerekse de Rusya'da en rafine olanı, en hayırhah olanı da dahil ***her türlü*** tanrı düşüncesini savunmak ya da haklı göstermek gericiliği haklı göstermektir.

Tüm tanımınız baştan sona gerici ve burjuvacadır. Tanrı = "bireyi toplumla bağlamak, hayvani bireyciliği dizginlemek amacıyla sosyal duyguları uyandıran ve örgütleyen" bir düşünceler kompleksi.

Bu neden gericidir? Çünkü papazların ve serflik savuncularının hayvani olanın "dizginlenmesi" düşüncesini allayıp pullar.

Gerçeklikte "hayvani bireyciliği" dizginleyen tanrı düşüncesi olmamıştır; gerek ilkel sürü, gerekse de ilkel komün onu dizginlemiştir. Tanrı düşüncesi, yaşayanın yerine ölüyü koyduğu ve ***hep*** köleciliğin (en kötü, çaresiz köleciliğin) düşüncesi olduğu için "sosyal duyguları" ***daima*** uyutmuş ve köreltmiştir. Tanrı düşüncesi hiçbir zaman "bireyi toplumla bağlamamış", tersine ***tanrısallığa*** inanç sayesinde daima ezilen ***sınıfları*** ezenlere ***zincirlemiştir***

Tanımınız burjuvacadır (ve gayri-bilimsel, gayri-tarihidir), çünkü belirli bir tarihi dönemin belirli ***sınıflarıyla*** değil de toplam, genel, adeta "Robinsonvari" kavramlarla hareket etmektedir.

Bir vahşinin, bir Siryenin* vs. (aynı şekilde bir yarı vahşinin) tan-

* *Doğu Finlandiya'da bir halk. —TÇN.*

rı düşüncesiyle Struve ve ortaklarının tanrı düşüncesi farklı şeylerdir. İki durumda da sınıf egemenliği bu düşünceyi destekler (ve bu düşünce tarafından desteklenir). Aziz tanrı ve tanrısallıkla ilgili "popüler" kavram, "popüler" budalalık, bağımlılık, cehalettir; Çarlık, orman şeytanı ve kadının kötü muamele görmesine dair "popüler düşünce"yle aynıdır. Sizin tanrıyla ilgili "popüler düşünce"ye nasıl "demokratik" diyebildiğinizi anlayabilmiş değilim.

Felsefi idealizmin "daima bireyin çıkarlarını gözettiği" doğru değildir. Descartes bireyin çıkarlarını Gassendi'den daha fazla mı gözetmiştir? Ya da Fichte ve Hegel Feuerbach'tan?

"Tanrı yapıcılığın bireyde ve toplumda sosyal momentlerin gelişmesi ve birikmesi" olduğu — bu düpedüz dehşet verici!! Rusya'da özgürlük olsaydı, tüm burjuvazi, bu söyledikleriniz için, katıksız burjuva tipte ve nitelikte sosyoloji ve teoloji yaptığınız için size büyük hürmet gösterirdi.

Neyse, şimdilik bu kadar yeter, mektup zaten epeyce uzadı. Bir kez daha içtenlikle elinizi sıkıyor, sağlıklar diliyorum.

Sizin *V. U.*

RUS DEVRİMİNİN AYNASI OLARAK LEO TOLSTOY

Bu büyük sanatçının adını, belli ki hiç anlamadığı, belli ki kaçındığı devrimin adıyla birlikte anmak, ilk bakışta tuhaf ve anormal görünebilir. Bir olguyu besbelli doğru yansıtmayan bir şeyi ayna olarak nitelemek olanaksızdır. Ne var ki devrimimiz olağanüstü karmaşık bir olgudur; devrimi doğrudan yapan ve devrime katılan kitle içinde olayları hakeza besbelli anlamayan, olayların seyrinin önlerine koyduğu hakeza gerçek tarihi görevlerden kaçınan birçok sosyal unsur vardır. Ve eğer sözkonusu olan gerçekten büyük bir sanatçıysa, o zaman en azından devrimin bazı önemli yanlarını yapıtlarında yansıtmak zorundaydı.

Tolstoy'un 80. doğum günü nedeniyle makale, mektup ve yazılarla dolup taşan legal Rus basını, Tolstoy'un yapıtlarının Rus devriminin karakteri ve itici güçleri açısından analiziyle pek ilgilenmedi. Tüm basın biri resmi, biri liberal olmak üzere iki tür mide bulandırıcı ikiyüzlülükle dolu. Bunlardan birincisi, dün kendilerine L. Tolstoy'a saldırma, bugün ise Tolstoy'da yurtseverlik keşfetme ve Avrupa önünde mümkün olduğunca edepli ve terbiyeli davranma emri verilen satılık kalemşorların ikiyüzlülüğüdür. Bu tür kalemşorların satılmış oldukları

herkesçe biliniyor ve bunlar hiç kimseyi kandıramaz. Buna karşılık liberal ikiyüzlülük çok daha rafine ve o nedenle de çok daha zararlı ve tehlikelidir. İnsan "Reç"in Kadet Balalaikinlerini* duyduğunda, bunların Tolstoy'a büyük ve sıcak bir sempati beslediklerini sanabilir. Gerçekte bütün bu hesap edilmiş manzumeler ve "büyük tanrı arayıcısı"na dair tumturaklı laflar baştan sona yalandır, çünkü Rus liberali ne Tolstoy'un tanrısına inanır, ne de Tolstoy'un mevcut düzeni eleştirisine sempati duyar. O, siyasi sermayesini artırabilmek, ulusal muhalefetin önderi rolünü oynayabilmek için bu popüler isme yanaşır, bir sürü lafla şu soruya açık ve net bir yanıt verilmesini *"bastırmaya"* çalışır: "Tolstoyculuk"taki çarpıcı çelişkilere yol açan nedir, bunlar devrimimizin hangi eksiklik ve zaaflarını dile getirir?

Tolstoy'un yapıtlarındaki, görüşlerindeki, öğretilerindeki, ekolündeki çelişkiler gerçekten çarpıcıdır. Bir yanda, sadece Rus yaşamından eşsiz tablolar sunmakla kalmayıp, aynı zamanda dünya literatürünün birinci sınıf yapıtlarını sunan dahiyane bir sanatçı. Öte yanda bir çiftlik beyi ve çılgın bir hıristiyan. Bir yanda toplumsal yalana ve namussuzluğa karşı dikkat çekici şiddette, doğrudan ve içten bir protesto, öte yanda bir "Tolstoycu", yani alenen göğsünü yumruklayarak "ben kötüyüm, ben iğrencim, fakat ahlaki mükemmelliğin peşindeyim; et yemiyorum ve artık sadece pirinç pirzolasıyla besleniyorum" diyen, adına Rus aydını denen, köhne, isterik bir miskin. Bir yanda kapitalist sömürünün acımasız eleştirisi, hükümetin zorbalıklarının, adalet ve devlet yönetimi komedisinin teşhiri, zenginliğin artışı ve uygarlığın kazanımlarıyla işçi kitlelerinin sefaleti, vahşileşmesi ve acıları arasındaki çelişkinin tüm derinliğinin açığa çıkarılması; öte yanda "kötüye" zor yoluyla "karşı çıkmama" gibi çılgınca bir vaaz. Bir yanda en soğukkanlı bir gerçekçilik, tüm ve her türlü maskenin indirilmesi; öte yanda dünyada en rezil şeylerden birinin, yani dinin vaazedilmesi — memur papazların yerine ahlâki inançlarından hareketle bu işi üstlenen papazları

* ***Balalaikin:*** *Rus mizah yazarı Saltikov-Şçedrin'in yapıtlarında bir figür; ukala, yalancı, spekülatör avukat.* ***—Alm. Red.***

geçirme çabası, yani en rafine ve dolayısıyla da en iğrenç papazlığın geliştirilmesi. Gerçekten de:

> Yoksul ve zengin,
> güçlü ve güçsüzsün aynı zamanda
> Rusya anacık!*

Tolstoy'un bu çelişkiler nedeniyle gerek işçi hareketini ve sosyalizm için mücadeledeki rolünü, gerekse de Rus devrimini kesinlikle anlayamayacağı açıktır. Fakat Tolstoy'un görüş ve öğretilerindeki çelişkiler tesadüfi birşey değil, XIX. yüzyılın son çeyreğinde Rus yaşamının içine itildiği çelişkilerle dolu koşulların ifadesidir. Daha dün serflikten kurtulmuş olan ataerkil köy, sermayeye ve hazineye kelimenin tam anlamıyla yağma için teslim edilmişti. Köylü iktisadının ve köylü yaşamının eski temel direkleri, gerçekten de yüzlerce yıl dayanmış olan temel direkleri olağanüstü hızlı bir biçimde yıkıldı. Ve Tolstoy'un görüşlerindeki çelişkiler modern işçi hareketi ve modern sosyalizm açısından değil (böyle bir değerlendirme elbette gereklidir, ama yetmez), gelişmekte olan kapitalizme karşı, ataerkil köyün ortaya çıkarmak zorunda olduğu kitlelerin yıkımı ve topraksızlaştırılmasına karşı protesto bakış açısından değerlendirilmelidir. İnsanlığın kurtuluşu için yeni reçeteler bulduğunu söyleyen bir peygamber olarak Tolstoy gülünçtür; o nedenle Tolstoy'un öğretisinin tam da en güçsüz yanını dogma mertebesine yükseltmek isteyen yabancı ve Rus "Tolstoycular" son derece acınası bir durumdadırlar. Tolstoy, Rusya'da burjuva devrimin başladığı dönemde Rus köylülüğünün milyonlarca kitlesini etkisi altına almış olan düşünceleri ve ruh halini dile getirdiği ölçüde büyüktür. Tolstoy ilginçtir, çünkü bir bütün olarak zararlı olan düşüncelerinin toplamı, tam da bir ***köylü*** burjuva devrimi olarak devrimimizin özelliklerini dile getirir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Tolstoy'un görüşlerindeki çelişkiler, devrimimizde köylülüğün tarihi faaliyetinin içine itildiği çelişki dolu koşulların gerçek bir aynasıdır. Bir yanda

* *Rus şairi Nekrasov'un "Rusya'da kim iyidir" adlı şiirinden.* ***—Alm. Red.***

serfliğin yüzlerce yıllık baskısı ve reformdan sonra onlarca yıl süren hızlı yıkım, yığınla nefret, öfke ve çılgınca kararlılık biriktirmişti. Resmi kiliseyi ve bütün çiftlik beyleriyle birlikte çiftlik beylerinin hükümetini temelden ortadan kaldırma, toprak mülkiyetinin bütün eski biçim ve düzenlemelerini parçalama, ülkeyi temizleme, polis ve sınıf devletinin yerine, özgür ve eşit haklara sahip küçük köylülerin bir komününü kurma çabası — bu çaba devrimimizde köylülerin attıkları her tarihi adımda görülüyordu ve kuşkusuz Tolstoy'un yazılarının içeriği, —onun görüşler "sistemi"nin bazen değerlendirildiği gibi— "hıristiyan anarşizmi"nden çok, bu köylü çabalarına tekabül eder.

Öte yandan köylülük, komünün yeni biçimlerine yönelik çabalarında bu komünün nasıl olacağı, özgürlüğün hangi mücadeleyle kazanılacağı, bu mücadelede köylülüğün önderlerinin kimler olabileceği, köylü devriminin çıkarlarına karşı burjuvazinin ve burjuva aydınların nasıl bir tutum aldıkları, çiftlik beylerinin toprak mülkiyetini yok etmek için Çarlık iktidarının şiddet yoluyla devrilmesinin neden gerekli olduğu soruları karşısında çok bilinçsiz, ataerkil ve garip tavır aldı. Tüm geçmiş köylülüğe çiftlik beyleri ve bürokratlardan nefret etmeyi öğretmişti, fakat tüm bu sorulara yanıtı nerede araması gerektiğini öğretmemişti ve öğretemezdi. Devrimimizde köylülüğün sadece küçük kesimi gerçekten mücadele etti ve bu amaç için en azından bir ölçüde örgütlendi ve ancak çok küçük bir kesimi silah elde düşmanlarının kökünü kurutmak, Çarlığın uşaklarını ve çiftlik beylerinin savunucularını yok etmek için ayaklandı. Köylülüğün çoğunluğu sızlanıp yakarıyor, mırın kırın edip düş kuruyor, dilekçeler yazıyor ve "ricacılar" gönderiyordu — tam Leo Nikoloyeviç Tolstoy'un anlayışına uygun olarak! Ve bu durumlarda hep olduğu gibi, politikaya karşı Tolstoycu çekingenliğin, politikanın Tolstoycu reddinin, politikaya karşı ilgi ve anlayış yokluğunun sonucu, sınıf bilinçli ve devrimci proletaryayı sadece bir azınlığın izlemesi, buna karşılık çoğunluğun, Trudoviklerin meclislerinden Stolipin'in bekleme odasına koşan ve asker çizmesinin tekmeleriyle dışarıya atılasıya kadar yakaran, pazarlık eden, uzlaşan, uzlaşmayı vaat eden, Kadet denilen ilkesiz ve dalkavuk burjuva aydınla-

rının ganimeti haline gelmesi oldu. Tolstoy'un düşünceleri köylü ayaklanmamızın zaaflarının, eksikliklerinin, ataerkil köyün peltemsiliğinin ve "çalışkan köylücük"ün kemikleşmiş korkaklığının aynasıdır.

1905–1906 yıllarındaki asker ayaklanmalarına bakalım. Sosyal bileşimleri itibariyle devrimimizin bu savaşçıları, köylülükle proletarya arası bir şeydi. Bu [yani proletarya —ÇN] azınlıktadır; bu nedenle askeri birlikler içindeki hareket, aynı anda bir işaretle sosyal-demokrat olan proletaryanın ülke çapında gösterdiği böyle bir birlik ve parti bilincini yaklaşık olarak dahi göstermez. Öte yandan, asker ayaklanmalarının başarısızlığının nedenini subay kesiminden önderlere sahip olmamasında arama düşüncesi kadar yanıltıcı bir şey yoktur. Tam tersine, "Narodnaya Volya" döneminden beri devrimin dev adımla ilerleyişi, ifadesini tam da koyduğu bağımsız tavırla liberal çiftlik beylerini ve liberal subayları çok ürküten "boz hayvan takımı"nın yüksek makamlara karşı silaha davranmasında buluyordu. Asker, köylünün davasına büyük sempati duyuyordu: toprağın sözü edildiğinde bile gözleri ışıldıyordu. Askeri birliklerde iktidar birçok kez asker kitlelerin eline geçti, fakat hiçbir zaman bu iktidar kararlılıkla kullanılmadı; askerler yalpaladılar; nefret ettikleri herhangi bir amiri öldürdükten birkaç gün sonra, hatta bazen birkaç saat sonra diğerlerini serbest bıraktılar, devlet makamlarıyla müzakereye başladılar ve sonra kurşuna dizildiler, dayaktan geçirildiler, yeniden boyunduruğa vuruldular — tam Leo Nikolayeviç Tolstoy'un anlayışına uygun olarak!

Tolstoy birikmiş nefreti, daha iyiyi hedefleyen olgunlaşmış çabayı, geçmişten kurtulma isteğini, ama aynı zamanda ham hayalciliği, politik eğitim eksikliğini, devrimci niteliksizliği yansıtmıştır. Tarihi-ekonomik koşullar, gerek kitlelerin devrimci mücadelesinin ortaya çıkmasının zorunluluğunu, gerekse de mücadeleye hazırlıksızlıklarını, birinci devrimci kampanyanın yenilgisinin son derece ciddi nedenlerinden biri olan Tolstoycu "kötüye karşı koymama"yı açıklar.

Yenilmiş orduların iyi öğrendikleri söylenir. Devrimci sınıfların ordularla kıyaslanması elbette sadece gayet dar anlamda isabetlidir.

Kapitalizmin gelişimi, derebeyi çiftlik sahiplerine ve onların hükümetine karşı nefretin kaynaştırdığı milyonlarca köylü kitlesini devrimci-demokrat mücadeleye iten koşulları saatbesaat değiştirmekte ve keskinleştirmektedir. Bizzat köylülük içinde meta mübadelesinin gelişmesi, pazarın egemenliği ve paranın gücü eski ataerkil koşulları, ataerkil felsefi ideolojiyi gittikçe geriletmektedir. Fakat devrimin ilk yıllarının ve devrimci kitle mücadelesinde ilk yenilgilerin bir kazanımı tartışma dışıdır: kitlelerin eski yumuşaklığına ve gevşekliğine indirilen ölümcül darbe. Ayrım çizgileri daha da keskinleşmiştir. Sınıflar ve partiler aralarına sınır çekmişlerdir. Stolipin'in verdiği derslerin balyozu altında, devrimci sosyal-demokratların inatlı, tutarlı ajitasyonu eşliğinde sadece sosyalist proletarya değil, demokratik köylü kitleleri de kaçınılmaz olarak, tarihsel günahımız olan Tolstoyculuğa gittikçe daha az düşecek gittikçe daha çelikleşmiş savaşçılar ortaya çıkaracaktır!

Eylül 1908

L. N. TOLSTOY VE ÇAĞI

Leo Tolstoy'un ait olduğu ve gerek dahice sanatsal yaratımlarında, gerekse de öğretisinde mükemmel bir canlı yansıma bulan çağ, 1861 sonrası, 1905 öncesi çağdır. Gerçi Tolstoy'un edebi faaliyeti, bu dönemin başlamasından önce başlamış ve bitmesinden daha sonra son bulmuştur, fakat sanatçı ve düşünür olarak L. Tolstoy, tam olgunluğuna tam da bu dönemde erişmiştir, bu dönemin geçiş karakteri Tolstoy'un yaratımlarının ve "Tolstoyculuk"un *tüm* ayırt edici özelliklerinin nedeni olmuştur.

"Anna Karenina"da K. Levin'e söylettiği sözlerle Tolstoy, Rus tarihinin bu yarım yüzyılda hangi noktaya eriştiğini gayet çarpıcı bir biçimde ifade etmiştir:

> "... Hasat, işçi alımı gibi, Levin'in son derece bayağı sayıldığını bildiği konular... ona şimdi tek önemli şeymiş gibi geliyordu." "Belki bu serflik döneminde önemsizdi, belki İngiltere'de önemsizdir. Her iki durumda da koşulların kendisi iyice belirlenmiştir; fakat bugün, bütün herşeyin altüst olduğu ve ancak yeni yeni yoluna girdiği bizim ülkemizde bu ilişkilerin nasıl şekilleneceği sorusu Rusya'da tek önemli sorudur, — diye düşündü Levin." (Eserler, Cilt X, s. 137)

"Bizde her şey altüst olmuş ve ancak yeni yeni yoluna girmiştir" — 1861–1905 döneminin özelliği bundan daha isabetli biçimde anlatı-

lamazdı. Neyin "altüst" olduğu herhalde biliniyor, ya da en azından her Rus'un malûmu: serflik ve ona tekabül eden tüm "eski rejim". "Ancak yeni yeni yoluna giren" ise geniş halk kitlesi için tamamiyle bilinmez, yabancı ve anlaşılmazdır. Tolstoy'a bu "yeni yeni yoluna giren" burjuva düzeni muğlak bir biçimde İngiltere hayaleti olarak görünüyor. Tam bir hayalet olarak, çünkü Tolstoy, bu "İngiltere"de toplumsal düzenin esaslarını, bu düzenin sermayenin egemenliği, paranın rolü, mübadelenin ortaya çıkması ve gelişmesiyle bağıntısını açıklığa kavuşturma yönündeki her türlü girişimi ilke olarak reddediyor. Narodnikler gibi, Rusya'da "yoluna giren"in burjuva düzenden başka bir şey olmadığını görmek istemiyor, buna gözlerini kapıyor, bu düşünceden kaçıyor.

"İngiltere", Almanya, Amerika, Fransa'da vs. son derece farklı biçimlere bürünen bu düzenin, burjuva düzeninin nasıl "yoluna gireceği" sorununun, 1861–1905 dönemi için (günümüz için de) Rusya'da bütün toplumsal ve siyasal faaliyetin en acil görevleri açısından "tek önemli" soru olmasa da son derece önemli bir sorun olduğu doğrudur. Fakat Tolstoy için sorunun böylesine kesin, somut-tarihi bir biçimde konması tamamen yabancı bir şeydir. O soyut düşünür, bu bakış açısının sadece eski ("altüst olan") düzenin, Doğu halklarının yaşam düzeni olan serflik rejiminin ideolojik yansıması olduğunun bilincinde olmadan, o sadece "ebedi" ahlak ilkelerini, dinin ebedi doğrularını geçerli sayar.

1857'de kaleme aldığı "Luzern"de L. Tolstoy, "uygarlığı" hayırlı bir şey olarak kabul etmenin "insan doğasında iyinin içgüdüsel, kutsal, ilkel gereksinmelerini yok eden" "muhayyel bir bilgi" olduğunu söyler.

> "Sadece tek bir yanılmaz rehbere sahibiz", diye haykırır Tolstoy, "içimizdeki dünya ruhu". (Eserler, Cilt II, s. 125)

"Günümüzün Köleliği"nde (1900'de yazılmıştır) Tolstoy bu dünya ruhuna atıfları daha bir gayretli yineleyerek, politik ekonomiyi "sahte bir bilim" ilan eder, çünkü "bütün tarihsel dönem boyunca, bütün dünyadaki insanlığın durumunu" örnek alacak yerde "tamamen is-

tisnai bir durumda bulunan İngiltere'yi" "örnek" almaktadır. "İlerleme ve Kültürün Özünün Tarifi" (1862) makalesi bu "tüm dünya"nın ne olduğunu bize gösterir. "Tarihçilerin, ilerlemenin insanlık için genel bir yasa olduğu" yönündeki düşüncesini Tolstoy "tüm Doğuya" dikkat çekerek çürütür (IV. s. 162)

> "Doğunun hareketsiz halklarının kanıtladığı gibi, der Tolstoy, insanlığın ilerlemesi için genel bir yasa yoktur."

Zaten Tolstoyculuk da gerçek tarihi içeriği itibariyle şarki, asyai rejimin bir ideolojisidir. Keşişliğin "kötüye zor yoluyla karşı koyma" sözleri ve karamsarlığın derin tınısı, "Her şey bir hiçtir, maddi olan her şey bir hiçtir" inancı ("Yaşamın Anlamı Üzerine", s. 52) ve "her şeyin kaynağı" olan, onun karşısında insanın sadece "ruhu kurtarma eserinin kendisine verildiği" vs. bir "işçi" olduğu "ruh" inancı bundandır. Tolstoy bu ideolojiye, Kreuzer Sonat'ında şunları söylerken de sadık kalır: "Kadının kurtuluşu kursta ve parlamentoda değil, yatak odasında." 1862'de kaleme aldığı bir makalesinde ise üniversitelerin sadece "halkın kesinlikle ihtiyaç duymadığı", "yararsız bir biçimde eski çevrelerinden koparılmış", "yaşamda yer bulamayan" vs. "sinirli, hasta liberaller" yarattığını belirtir. (IV, s. 136-137).

Karamsarlık, her türlü karşı koyuşun reddedilmesi, "ruh"a dayanma, tüm eski düzenin "altının üstüne" getirildiği ve bu düzenin esaslarını, alışkanlıklarım, geleneklerini, inançlarını ana sütüyle birlikte emen eski düzende yetişmiş kitlenin, "yoluna giren" yeni düzenin ***nasıl birşey olduğunu***, bu düzeni ***hangi*** toplumsal güçlerin "yoluna koyduğu"nu ve bunu nasıl yaptıklarını, "devrim" çağlarına özgü özellikle hissedilir olan sayısız sıkıntıdan hangi toplumsal güçlerin kurtara***bileceğini*** görmediği, göremediği bir dönemde kaçınılmaz olarak ortaya çıkan bir ideolojidir.

1862–1904 dönemi, Rusya'da eskinin, herkesin gözü önünde geri dönülmez biçimde yıkıldığı, yeninin ancak kurulmaya başladığı, bu düzeni kuran güçlerin ancak 1905'te büyük, çeşitli alanlarda ulusal ölçekte açık bir kitle eyleminde ilk kez güçlerini denedikleri böyle bir

devrim dönemiydi. Ve Rusya'da 1905 olaylarını, 1862'de Tolstoy'un "hareketsizliği"ne işaret ettiği aynı "Doğu"nun birçok devletinde meydana gelen benzer olaylar izledi. 1905 yılı "Doğu"nun hareketsizliğinin sonunun başlangıcıydı. Tam da bunun için bu yıl, Tolstoyculuğun tarihi sonunu, Tolstoy öğretisinin yarattığı, yaratmak zorunda olduğu bütün bu dönemin sonunu getirdi — bireysel bir şey, bir kapris ya da orijinallik düşkünlüğü olarak değil, gerçekten de milyonlarca ve on milyonlarca insanın belli bir dönem içinde bulunduğu yaşam koşullarının ideolojisi olarak.

Tolstoy'un öğretisi, kesinlikle ütopik ve içerik olarak kelimenin gerçek ve en derin anlamında gericidir. Fakat bundan, bu öğretinin sosyalist olmadığı, içinde ileri sınıfları aydınlatmak için değerli malzemeler sunmaya uygun eleştirel unsurlar taşımadığı sonucu çıkmaz.

Sosyalizm var, sosyalizm var. Kapitalist üretim tarzının var olduğu bütün ülkelerde, burjuvazinin yerine geçmekle görevli sınıfın ideolojisini dile getiren bir sosyalizm vardır; ve burjuvazinin yerlerini almaya soyunduğu sınıfların ideolojisine tekabül eden bir sosyalizm vardır. Örneğin feodal sosyalizm bu sonuncu türden bir sosyalizmdir ve ***böyle bir*** sosyalizmin niteliği, çoktan, 60 yılı aşkın süre önce, Marx tarafından sosyalizmin diğer türleriyle birlikte değerlendirilmiştir.*

Ayrıca diğer ütopik sistemlerde olduğu gibi, eleştirel unsurlar L. Tolstoy'un öğretisinde de vardır. Fakat Marx'ın ütopik sosyalizmde eleştirel unsurların anlamının "tarihsel gelişmeyle ters orantılı olduğu"** yolundaki derin değerlendirmesi unutulmamalıdır. Yeni Rusya'yı "kuran" ve bugünkü sosyal sıkıntılardan kurtuluşu getiren toplumsal güçlerin faaliyeti geliştikçe, bu güçlerin faaliyetinin niteliği belirginleştikçe, eleştirel-ütopik sosyalizm o kadar hızla "tüm pratik değerini, tüm teorik haklılığını" yitirir.***

---

* *"Komünist Manifesto" III, 1, a) "Feodal Sosyalizm".* ***—Alm. Red.***

** *Bkz. "Komünist Manifesto", III, 3. "Eleştirel-Ütopik Sosyalizm ve Komünizm".* ***—Alm. Red.***

*** *Agy.,* ***—Alm. Red.***

Çeyrek yüzyıl önce Tolstoy'un öğretisinin eleştirel unsurları Tolstoyculuğun gerici ve ütopik hatlarına ***rağmen*** bazı halk katmanları için pratikte bazen yarar getirebilmiştir. Diyelim ki son on yıl içinde bu mümkün olamamıştır, çünkü 80'li yıllardan geçtiğimiz yüzyılın sonuna gelindiğinde tarihsel gelişme az ilerlememişti. Günümüzde, daha önce sözünü ettiğimiz bir dizi olayın "Doğu"nun hareketsizliğine son vermesinden ***sonra***, bugün "Vek"çilerin bilinçli gerici, dar sınıfsal anlamda, bencil sınıfsal anlamda gerici düşüncelerinin liberal burjuvazi arasında böylesine yayıldığı, hatta bu düşüncelerin neredeyse Marksist olanların büyük bir bölümüne bile bulaştığı ve "Tasfiyecilik" akımını yarattığı günümüzde ise Tolstoy'un öğretisini idealize etme yolundaki her türlü çaba, Tolstoy'un "karşı koymama", "ruh"a dayanma düşüncesini, "kendini ahlaken mükemmelleştirme" çağrısını, "vicdan" ve her şeyi kapsayan "sevgi" doktrinini, keşişliği, sekinciliği vaaz etmesini savunma ya da hafifletme yönündeki her türlü girişim doğrudan ve çok büyük zararlar verecektir.

Ocak 1911

KONT HEYDEN'İN ANISINA

Partisiz "Demokratlarımız" Halka Ne Öğretiyorlar?

> "Tüm ilerici basın, Rusya'nın, Kont P. A. Heyden'in ölümüyle uğradığı ağır kayıp nedeniyle derin taziyetlerini ilan etti. Peter Aleksandroviç'in mükemmel kişiliği, parti ve eğilim farkı gözetmeksizin tüm namuslu insanlar üzerinde çekici bir etki yapmıştı. Ender rastlanan ve mutlu bir talih!!!"

Ardından, sağ Kadet "Ruskiye Vyedomosti"den* yapılan kapsamlı bir alıntıda Prens Pavel Dmitriyeviç Dolgorukov, bu "mükemmel insan"ın yaşamı ve faaliyeti üzerine duygulara boğuluyor, Dolgorukovlar soyunun demokratizminin köklerinin ne olduğunu açıkça kabul eden temsilcilerinden biri! Topraklara bizzat el koymalarına kadar beklemek yerine köylülerle barışçıl biçimde uzlaşmak daha iyidir...

> "Hangi partiden görünürse görünsün *insana* değer vermeye alışmış herkeste Kont Heyden'in ölümünün yarattığı derin keder duygusunu paylaşıyoruz. Ve müteveffa Heyden herşeyden önce *insandı.*"

19 Haziran 1907 Salı günkü "Tovarişç" gazetesinin 296. sayısı böyle yazmıştı:

---

* *"Rus Habercisi". —Alm. Red.*

"Tovarişç"in yazarları legal basınımızın sadece en gayretli demokratları değiller. Kendilerini sosyalist sayıyorlar — elbette eleştirel sosyalist. Bunlar nerdeyse sosyal-demokrattırlar; ve Menşevikler, Plehanov, Martov, Smirnov, Pereyaslavski, Dan gibileri, sütunlarını Prokopoviç, Kuskova, Portugalov ve başkaları gibi "eski Marksistler"in süslediği bir gazetede içten bir konukseverlikle karşılanmaktadırlar. Tek kelimeyle, "Tovarişç" yazarlarının "aydınlanmış", her türlü sıkı illegalizme yabancı, "demokratik" vs. toplumumuzun "en sol" temsilcileri olduğuna kuşku yok.

Ve yukarıda aktardığımız türden satırları görünce, insan bu beylere şöyle bağırmamak için kendini zor tutuyor: Ne mutlu ki, biz Bolşevikler, "Tovarişç"in ***namuslu insanlar*** çevresine kesinlikle dahil değiliz!

Siz aydınlanmış Rus demokrasisinin "namuslu insanları"! Siz Rus halkını öyle hararetli, öyle liberal, öyle ucuz, kendiniz için öyle yararlı ve tehlikesiz bir savaş yürüttüğünüz kötü ünlü Kara-Yüzlerden, Purişkeviç, Kruşevan, Dubrovin'lerden yüz kez daha fazla aptallaştırıyor ve boyun eğmeyi ve köleci zihniyeti aşılıyorsunuz. Omuz silkip, böyle "saçma paradokslar" üzerine küçümseyici bir alayla toplumumuzun "namuslu insanları"na sesleniyorsunuz? Evet, evet, biz, o budalaca liberal kendini beğenmişliğinizi dünyada hiçbir şeyin sarsamayacağını pekâlâ biliyoruz. Zaten biz de tam da kendimizi, tüm faaliyetimizle aydın Rus toplumunun namuslu insanlarından sağlam bir duvarla ayırır gibi ayırmayı başardığımız için çok memnunuz.

Kara-Yüzlerin halkın nispeten geniş kesimlerini bozup kafalarını karıştırdıkları yönünde herhangi bir örnek var mı? Hayır.

Ne basınları, ne birlikleri, ne toplantıları, ne de 1. ve 2. Duma seçimleri bu yönde bir örnek sunmadı. Kara-Yüzler, polis ve askeri birliklerin katıldığı zorbalık ve vahşiliklerle öfke yaratıyor. Kara-Yüzler rezaletleriyle, haydutluklarıyla ve rüşvetçilikleriyle nefret ve küçümseme yaratıyorlar. Kara-Yüzler devletin parasıyla, ancak polis izniyle ve

kışkırtmasıyla hareket edebilen ayyaş sürülerini ve çetelerini örgütlüyorlar. Tüm bunlarda halkın nispeten geniş kesimleri üzerinde belli ölçülerde tehlikeli en ufak bir ideolojik etkinin izi yoktur.

Buna karşılık legal, liberal ve "demokratik" basınımızın böyle bir etkiye sahip olduğu kuşkusuzdur. 1. ve 2. Devlet Duması seçimleri, toplantılar, birlikler, eğitim bunu kanıtlar. Ve "Tovarişç"in Heyden'in ölümüne ilişkin değerlendirmeleri bunun ne tür bir ideolojik etki olduğunu göstermektedir.

> "... ağır bir kayıp ... mükemmel kişilik ... mutlu bir talih ... her şeyden önce ***insandı.***"

Çiftlik beyi Kont Heyden, Ekim Devrimi'ne kadar soylu bir biçimde liberallik yaptı. Halkın ilk zaferinden, 17 Ekim 1905'ten sonra derhal, hiç yalpalamadan karşı-devrim kampına, Oktobristlerin partisine, köylülere ve demokrasiye fena halde öfkelenen çiftlik beyleriyle kapitalistlerin partisine geçti. Bu soylu bay I. Duma'da hükümeti savundu ve I. Duma'nın dağıtılmasından sonra kabineye girmek için —başarısız— pazarlıklar yaptı. Bu tipik karşı-devrimci çiftlik beyinin özgeçmişindeki en önemli aşamalar bunlardır.

Ve şimdi düzgün giyimli, aydın ve kültürlü baylar kalkıp, ağızlarında liberalizm, demokratizm, sosyalizm üzerine boş laflarla, köylülerin toprak sahiplerine karşı toprak uğruna yürüttükleri mücadeleye duydukları sempati üzerine boş laflarla — basında, derneklerde, meclislerde ve seçimlerde legal muhalefet tekeline sahip olan bu baylar, gözlerini sofuca açarak ilan ediyorlar:

> "Ender rastlanan ve mutlu bir talih!... Müteveffa kont her şeyden önce ***insandı.***"

Evet, Heyden sadece insan değil, sınıfının tüm çıkarlarını anlamayı ve bu çıkarları çok akıllıca savunmayı bilen bir vatandaştı da. Fakat siz aydın demokrat baylar, sadece acınası aptallarsınız ve liberal maskaralıklarınızın ardına gizlediğiniz şey, bu aynı çiftlik beyleri sınıfının kültürlü uşaklarından başka bir şey olamadığınızdır.

Çiftlik beylerinin halk üzerindeki etkisi tehlikeli değildir. Az çok geniş bir işçi ya da bizzat köylü kitlesini az çok uzun bir süre aldatmayı asla başaramayacaklardır. Buna karşılık *aydınların* etkisi — sömürüye doğrudan katılmayan, genel deyimler ve kavramlarla iş görmeyi öğrenmiş, çeşitli "iyi" vasiyetleri gereğinden fazla büyüten ve zaman zaman samimi ahmaklığından dolayı, sınıflararasındaki kendi konumunu, sınıflarüstü parti ve sınıflarüstü politika *ilkesine* yükselten burjuva aydınların halk üzerindeki etkisi tehlikelidir. Burada ve sadece burada geniş kitlelerin ağulanmasıyla karşı karşıyayız, bu gerçekten zarar verebilir, bu zehire karşı mücadele için sosyalizmin olanca gücünün seferber edilmesini gerektirir.

Heyden, eğitimli, kültürlü, insancıl, hoşgörülü bir insandı, diye haykırıyor liberal ve demokratik gazelciler vecd içinde, ve her türlü "parti tavrı"nın üstünde ve "genel insani" bir tavır takındıklarını sanıyorlar.

Yanılıyorsunuz, sayın baylar. Bu genel insani bir tavır değil, aksine genel köleci bir tavırdır. Köleliğinin bilincinde olan ve ona karşı mücadele eden köle, devrimcidir. Köleliğinin bilincinde olmayan ve suskun, bilinçsiz ve dilsiz köle yaşantısı içinde sefilce yaşam süren köle, sadece köledir. Köle yaşamının çekiciliklerini kendinden memnun biçimde anlatırken ağzının suyu akan ve iyi yürekli sevimli efendiyle ilgili sonsuz hazza boğulan köle bir uşaktır, aşağılıktır. Ve siz "Tovarişç"ten baylar işte bu türden uşaklarsınız. İğrenç bir uysallıkla, karşı-devrimci bir hükümeti destekleyen karşı-devrimci bir çiftlik beyinin, kültürlü ve insancıl bir insan olmasından etkilenip eriyorsunuz. Köleyi devrimcileştirmek yerine, köleyi uşaklaştırdığınızı kavramıyorsunuz. Özgürlük ve demokrasi üzerine sözleriniz yanıltıcı bir yaldızdan, ezbere laftan, moda gevezeliklerden ya da ikiyüzlülükten ibarettir. Bunlar rengârenk bir tabeladır. Siz kendiniz ise yaldızlanmış mezarsınız. Ruhunuz iliğine kadar bayağı, tüm eğitiminiz, kültürünüz, aydınlanmışlığınız sicilli bir fuhuş türü. Çünkü ruhlarınızı satıyorsunuz, hem de sadece zorunluluktan ötürü değil, aynı zamanda "sanat aşkı"ndan da.

Heyden inançlı bir meşrutiyetçiydi, diyorsunuz duygulanarak. Ya yalan söylüyorsunuz, ya da Heyden sizi iyice aptallaştırmış. Vitte, Du-

basov, Goremikin ve Stolipin'in hükümetini destekleyen bir parti kurmuş olan bir insanı halkın önünde açıkça bir meşrutiyetçi olarak adlandırmak, bir kardinali Papa'ya karşı inançlı bir savaşçı olarak adlandırmak gibi bir şeydir. Halka anayasa hakkında doğru bir anlayış vermek yerine siz demokratlar, yazı-çizilerinizde meşrutiyeti bir porsiyon bayır turplu kolan balığı haline getiriyorsunuz. Çünkü karşı-devrimci bir çiftlik beyi için meşrutiyetin bayır turplu kolan balığı olduğuna, köylüleri ve tüm halk kitlesini yağmalama ve uşaklaştırmak için azami mükemmelleştirilmiş bir tür yöntem olduğuna hiç kuşku yoktur. Eğer Heyden inançlı meşrutiyetçi idiyse, o zaman Dubasov ve Stolipin de inançlı meşrutiyetçilerdir demektir, çünkü ***onların*** politikasını ***fiilen*** Heyden de desteklemiştir. Dubasov ve Stolipin, Oktobristlerin —bunlar arasında Heyden'in de— desteği olmadan şimdiki durumlarına gelemezler, izledikleri politikayı sürdüremezlerdi. Ey "namuslu" insanların saflarından yüce bilge demokratlar, bir insanın siyasal fizyonomisini neye bakarak değerlendirmek gerekir ("Meşrutiyetçi")? Ettiği laflara, azametlenmesine ve timsah gözyaşları dökmesine bakarak mı? Yoksa kamusal alandaki gerçek faaliyetine bakarak mı?

Heyden'in siyasi faaliyetinde karakteristik olan, tipik olan nedir? I. Duma'nın dağıtılmasından sonra, kabineye girmesi konusunda Stolipin'le anlaşamaması mı, yoksa böyle bir olaydan sonra Stolipin'le pazarlık yapmaya ***gitmiş*** olması mı? Eskiden herhangi bir vakitte herhangi bir liberal lafları dile getirmiş olması mı, yoksa 17 Ekim'den hemen sonra Oktobrist (= karşı-devrimci) olması mı? Eğer Heyden'i inançlı bir meşrutiyetçi olarak adlandırırsanız, o zaman halka birincinin karakteristik ve tipik olduğunu öğretirsiniz. Bu ise, demokrasinin ***Abc'sini*** anlamadan, düşüncesizce, demokratik slogan kırıntılarını yinelemeniz demektir.

Çünkü demokrasi —bunu kafanıza sokun, siz namuslu toplumun namuslu insanları beyler— karşı-devrimci çiftlik beylerinin ülke üzerinde egemenliğine karşı, Bay Heyden'in desteklediği ve tüm siyasi kariyeriyle cisimleştirmiş olduğu bir egemenliğe karşı mücadele demektir.

Heyden aydın bir insandı, diyor salon sosyalistlerimiz duygulana-

rak. Evet, bunu kabul ettik, ve onun bizzat demokratlardan daha aydın ve daha ***akıllı*** (bu her zaman eğitimle bağıntılı değildir) olduğunu da seve seve kabul ediyoruz, çünkü Heyden ***kendi*** sınıfının ve ***kendi*** karşı-devrimci toplumsal hareketinin çıkarlarını, siz "Tovarişç"ten bayların, kurtuluş hareketinin çıkarlarını anladığınızdan daha iyi anladı. Kültürlü karşı-devrimci çiftlik beyi, sınıfının çıkarlarını akıllıca ve zekice savunmayı bildi, soylu sözler ve zahiri bir centilmenlik maskesiyle derebeylerinin egoist çabalarını ve haydutça iştahlarını ustaca gizledi, (Stolipin'den) ısrarla, bu çıkarların, sınıf egemenliğinin en uygar biçimleriyle korunmasını talep etti. Heyden ve benzerleri, tüm "eğitim"lerini ***çiftlik beylerinin*** çıkarlarının mihrabına yatırdı. Radikal Rus salonlarından "namuslu" bir dalkavuk için değil, gerçek bir demokrat için bu, mevcut toplumda eğitimin ***orospulaştırılmasını*** göstermek için harika bir yazı konusu oluşturabilirdi.

"Demokrat" eğitimden söz ettiğinde, okurda zengin bilgi, geniş bir ufuk, aklın ve yüreğin asilleşmesi düşüncesinin uyanmasını ister. Heyden gibi baylar için ise eğitim, ince bir ciladır, en hayvani ve en kirli siyasal işlerde centilmenlik görgüsünün korunmasını sağlayan bir terbiye, bir "beceri"dir. Çünkü Heyden'in tüm Oktobristliği, tüm "barışçıl yenilikçiliği", I. Duma'nın dağıtılmasından sonra Stolipin'le yaptığı tüm pazarlıklar, öz olarak en hayvani ve en kirli işlere yönelikti; bunlar olabildiğince güvenli, olabildiğince kurnaz ve ustaca, içten olabildiğince sağlam ve dıştan olabildiğince farkettirmeksizin, varlıklı doğmuş Rus soylularının, bu Heyden tarafından 1861'den önce, 1861 yılında, 1861'den ve 1905'ten sonra daima ve aralıksız talan edilmiş olan milyonlarca "köylü güruhu"nun terine ve kanına sahip olma ***hakkını*** savunmaya yardım etmek içindi.

Ta Nekrasov ve Saltikov Rus toplumuna, derebeyinin ve çiftlik sahibinin iki dirhem bir çekirdek dış görünüşü altında yatan haydutça çıkarlarını görmeyi öğrettiler, bu tiplerin iki yüzlülüğünden ve acımasızlığından nefret etmeyi öğrettiler, oysa demokratik mirasın koruyucusu olduğu vehmine kapılan ve Kadet Partisi'ne* ya da bu partinin

* *Kadetler, Heyden'i değerlendirirken, 'Tovarişç"ten baylardan yüz kat daha çok uşaklık ruhu sergilediler. Bunları Rus "toplumu"nun "namuslu insanları"nın "demokratizmi"nin örneği olarak seçtik.*

yardakçılarına mensup bugünkü Rus entelektüeli halka uşaklık ruhu aşılamaya çalışıyor ve partisiz demokrat olarak kendi nesnelliğine hayran oluyor. Dubasov ve Stolipin'in eylemlerinin gösterisinden neredeyse daha iğrenç bir gösteri...

Heyden "insan"dı, diye takla atıyor salon demokratı kendinden geçerek, Heyden insancıldı.

Heyden'in insancıllığından bunca etkilenmek, bize sadece Nekrasov ve Saltikov'u değil, Turgenyev'in "Bir Avcının Notları"nı da düşündürtüyor. Karşımızda uygar, aydın bir çiftlik beyi var; kültürlü, mükemmel görgülü, Avrupa cilalı. Çiftlik beyi konuğuna şarap ikram eder ve ulvi konuşmalar yapar. Sonra uşağına "Şarap neden hafifçe ısıtılmadı?" diye sorar. Uşak hiçbir şey söylemez, beti benzi uçmuştur. Çiftlik beyi zili çalar ve içeriye giren hizmetçiye sesini yükseltmeden şöyle der: "Fyodor'la ilgili... gerekli önlemler alınsın."

İşte size Heyden'in "insancıllığı"nın ya da Heydenvari "insancıllığın" tipik örneği. Turgenyev'in çiftlik beyi de... örneğin Saltiçiha* ile kıyaslandığında "insancıl"dır. Fyodor'un kırbaçlanması için gerekli önlemlerin iyice alınıp alınmadığına bakmak için at tavlasına bizzat gitmeyecek kadar insancıl. Fyodor'un kırbaçlandığı kızılcık sopasının tuzlu suya yatırılıp yatırılmadığıyla ilgilenmeyecek kadar insancıl. O, bu toprak sahibi, uşağı dövmeye, ya da azarlamaya kalkışmaz, aydın bir insan olarak sadece, yumuşak ve insancıl usullerle, uzaktan "gerekli önlemler"in alınması talimatını verir, gürültü koparmadan, skandal yaratmadan, "alenen sansasyon" uyandırmadan...

Heyden'in insancıllığı aynen böyledir. Lujenovski ve Filonov'la birlikte, köylülerin kırbaçlanmasına ve işkence edilmesine bizzat katılmadı. Rennenkampf ve Meller-Sakomelski ile birlikte cezalandırma seferlerine katılmadı. Dubasov'la birlikte Moskova'yı kurşunlattırmadı. Bu tür kıvanç verici eylemlere katılmayacak ve kendisi sakin ve

* *Saltiçiha: 18. yüzyılda gaddarlığıyla ünlü bir çiftlik sahibesinin lakabı. —Alm. Red.*

mamur çalışma odasının huzuru içinde Dubasovların hükümetini destekleyen ve liderleri Moskova galibi Dubasov'un şerefine kadeh kaldıran bir siyasi partiyi yönetirken, "gerekli önlemleri almayı" tüm Rusya "at tavlası"nın benzeri kahramanlarına bırakacak kadar insancıldı... "Fyodor'la ilgili gerekli önlemleri almak" için bizzat at tavlasında hazır bulunmak yerine... oraya Dubasovları göndermek gerçekten de insancıl değil mi? Liberal ve demokratik basınımızda siyasal bölümü yöneten kocakarılar için, bu bir insancıllık örneğidir... O, altın kalpli bir insandı, bir sineğin bile canına kıyamazdı! Dubasovlar için sorumlu olmadan Dubasovları desteklemek, Dubasov'un infazlarının meyvelerinden yararlanmak, "ender rastlanan ve mutlu bir talih" gerçekten.

Salon demokratı, Heyden gibiler tarafından yönetilmediğimize iç geçirmeyi, demokratikliğin doruğu sayar (çünkü bu salon soytarısının aklına Heyden'le Dubasov arasındaki "doğal" işbölümü gelmez). Dinleyin:

> "... Ve onun (Heyden'in) tam da şimdi, en yararlı olabileceği zaman ölmesi ne yazık. Şimdi aşırı sağcılara karşı mücadele edebilirdi, ruhunun en iyi yanlarını geliştirebilir ve meşruti ilkeleri tamamen kendine has enerji ve hazırcevaplılıkla savunabilirdi." ("Tovarişç" No. 299, 22 Haziran Cuma. "Kont Heyden'in Anısına", Pskov ilinden mektup.)

Aydın ve insancıl Heyden'in, bu "barışçıl yenilikçi"nin, meşrutiyetçi lafazanlığıyla, III. Ekim Duması'nın çıplaklığını, Duma'yı yok eden otokrasinin çıplaklığını gizleyememesi ne yazık! "Demokrat" yazarın görevi yalancı kılıfları yırtmak, halka düşmanlarını ve kendisini ezenleri bütün çıplaklığıyla göstermek değil, aksine Oktobristlerin saflarını süsleyebilecek deneyimli ikiyüzlülerin yokluğundan şikayet etmektir... "Darkafalı nedir? Korku ve umutla dolu boş bir bağırsak ki, alimallah!" Kadetlerin ve onların çevresinin kampından liberal-demokrat bir Rus darkafalı nedir? Korku ve umutla dolu boş bir bağırsak ki, karşı-devrimci çiftlik sahipleri acır alimallah!

IV

MARKSİZMİN REVİZYONİZME VE OPORTÜNİZME KARŞI MÜCADELESİ

MARKSİZM VE REVİZYONİZM

Ünlü bir söz şöyle der: Geometrik aksiyomlar insan çıkarlarına dokunsaydı, mutlaka çürütülmeye çalışılırdı. Eski teolojik önyargılara dokunan doğa tarihi teorilerine karşı en amansız biçimde mücadele edilmiştir ve edilmektedir. Modern toplumun en ileri sınıfının aydınlanmasına ve örgütlenmesine doğrudan hizmet eden, bu sınıfın görevlerine işaret eden ve —ekonomik gelişme sayesinde— bugünkü düzenin yerine kaçınılmaz olarak yenisinin geçeceğini gösteren Marx'ın öğretisinin, bu öğretinin yaşam yolunda attığı her adımı mücadeleyle elde etmek zorunda kalmış olması şaşırtıcı değildir.

Yetişmekte olan varlıklı sınıfların gençliğini aptallaştırmak ve onları iç ve dış düşmanlara göre eğitmek için resmi profesörler tarafından resmi bir ruhla öğretilen burjuva bilimi ve felsefesinden söz etmeye hiç gerek yoktur. Bu bilim Marksizmin adını bile duymak istemez, onu çürütülmüş ve yok edilmiş ilan eder; gerek sosyalizmi çürüterek kariyer yapan genç bilginler, gerekse de bunamış ihtiyarlar, modası geçmiş çeşitli "sistemler"in sadık koruyucuları — hepsi, aynı gayretle Marx'a saldırır. Marksizmin büyümesi, onun düşüncelerinin işçi sınıfı içinde yaygınlaşması ve güçlenmesi kaçınılmaz olarak, resmi bilim tarafından her "yok ediliş"ten daha güçlü, daha çelikleşmiş ve daha hayatiyet sahibi olarak çıkan Marksizme karşı bu burjuva saldırıların daha sık tekrarlanmasına ve şiddetlenmesine yol açar.

Fakat, bizzat işçi sınıfının mücadelesiyle bağlı ve öncelikle proletarya arasında yaygın olan öğretiler arasında bile Marksizm bir hamlede kendini kabul ettirmiş olmaktan uzaktır. Varlığının ilk elli yılında (XIX. yüzyılın kırklı yıllarından başlayarak) kendisine temelden düşman olan teorilere karşı mücadele etmiştir. Kırklı yılların ilk yarısında Marx ve Engels, felsefi idealizmin bakış açısında duran radikal Genç Hegelcilerle hesaplaştılar. Kırklı yılların sonunda ekonomik öğretiler alanındaki mücadele — Pruodhonculuğa karşı mücadele ön plana çıkar. Ellili yıllar bu mücadelenin sonunu oluşturur: fırtınalı 1848 yılında ortaya çıkmış olan partilerin ve öğretilerin eleştirisi. Altmışlı yıllarda mücadele genel teori alanından, dolaysız işçi hareketine daha yakın bir alana kayar: Bakuninciliğin Enternasyonal'den kovulması. Yetmişli yılların başında Almanya'da kısa bir süre için Proudhoncu Mühlberger, yetmişli yılların sonunda pozitivist Dühring öne çıkar. Fakat hem birinin hem de diğerinin proletarya üzerindeki etkisi artık oldukça azdır. Marksizm işçi hareketinin diğer ideolojileri üzerinde artık tartışmasız zafer elde etmiştir.

Geçen yüzyılın doksanlı yıllarının eşiğinde bu zafer ana hatlarıyla tamamlanmıştı. Proudhoncu geleneklerin en uzun süre dayandığı Latin ülkelerinde bile, işçi partileri program ve taktiklerini fiilen Marksist temel üzerine inşa etmiştir. İşçi hareketinin yeniden dirilmiş olan periyodik uluslararası kongreler biçimindeki uluslararası örgütü, tüm önemli noktalarda ta başından itibaren ve neredeyse hiç mücadelesiz Marksizm zemininde yükselmiştir. Fakat Marksizm, az çok bütünlüğe sahip kendine düşman bütün öğretileri gerilettiğinde, bu öğretilerde ifadesini bulan eğilimler kendilerine başka yollar aramaya başladılar. Mücadele biçimleri ve nedenleri değişti, ancak mücadelenin kendisi sürdü Ve Marksizmin varlığının ikinci yarım yüzyılı (geçen yüzyılın doksanlı yılları), Marksizm içinde Marksizme düşman bir akımın mücadelesiyle başladı.

Bu akıma adını veren, en yüksek sesle ortaya çıkan ve Marx'ta düzeltmeler yapılmasına, Marx'ın gözden geçirilmesine, revizyonizme

en bütünlüklü ifadeyi veren, eski ortodoks Marksist Bernstein oldu. Rusya'da bile, gayri-Marksist sosyalizmin doğal olarak —ülkenin ekonomik geriliği sonucunda, serflik artıkları tarafından ezilen köylü nüfusun ağırlıkta olması sonucunda— en uzun süre varlığını sürdürdüğü Rusya'da bile o, gözlerimizin önünde revizyonizme doğru gelişiyor. Gerek tarım sorununda (tüm toprak ve arazinin belediyeleştirilmesi), gerekse de genel programatik ve taktik sorunlarda Sosyal-Narodniklerimiz, eski, kendi tarzı içinde bütünlüklü ve Marksizme temelden düşman sistemlerin sönüp gitmekte olan, zayıflayan kalıntılarının yerine gittikçe artan oranda Marx'ta "düzeltmeler" yapmayı koyuyorlar.

Marksizm öncesi sosyalizm yıkılmıştır. Mücadeleye devam ediyor, fakat artık kendi zemini üzerinde değil, Marksizmin genel zemini üzerinde, revizyonizm olarak mücadele ediyor. Şimdi revizyonizmin düşünsel içeriğinin ne olduğuna bakalım.

Felsefe alanında revizyonizm burjuva profesörler "bilimi"nin dümen suyundan gitti. Profesörler "Kant'a geri döndü"ler — revizyonizm Yeni Kantçılar'ın kuyruğuna takıldı; profesörler, felsefi materyalizme karşı şimdiye dek binlerce kez söylenmiş papaz bayağılıklarını tekrarladılar — revizyonistler hoşgörülü bir gülümsemeyle (en son el kitabına göre sözcüğü sözcüğüne) materyalizmin çoktan "çürütülmüş" olduğunu mırıldandılar; profesörler Hegel'e "ölü köpek" muamelesi yapıp, kendileri de Hegel'inkinden bin kez daha sığ ve kaba bir idealizm vaaz etmelerine rağmen, diyalektiğe küçümsemeyle omuz silktiler —revizyonistler "rafine" (ve devrimci) diyalektiğin yerine "basit" (ve sakin) "evrim"i koyarak onları bilimin felsefi bayağılaştırılması batağına izlediler; profesörler, idealist ve "eleştirel" sistemlerini egemen ortaçağ "felsefesi"ne (yani teolojiye) uydurarak devletten aldıkları maaşın karşılığını ödediler— revizyonistler dini modern devlet karşısında değil de, ileri sınıfın partisi karşısında "özel mesele" haline getirmeye çalışarak onların yanında saf tuttular.

Marx'ta yapılan bu "düzeltmeler"in gerçek sınıfsal önemine dikkat çekmeye gerek yoktur, bu ortadadır. Sadece, uluslararası sosyal-

demokrasi içinde Plehanov'un, revizyonistlerin burada döktürdükleri inanılmaz yavanlıkları tutarlı diyalektik materyalizmin bakış açısından hareketle eleştirmiş olan biricik Marksist olduğunun altını çizmek istiyoruz. Şu sıralarda Plehanov'un taktik oportünizmini eleştirme bayrağı altında eski ve gerici felsefi pılıpırtıyı gizlice içeri sokma gibi bütünüyle yanlış girişimlerde bulunulduğu ölçüde, bu daha da ısrarlı vurgulanmak zorundadır.*

Politik ekonomiyle ilgili olarak herşeyden önce bu alanda revizyonistlerin "düzeltmeleri"nin çok daha çok yanlı ve ayrıntılı olduğu belirtilmelidir; "ekonomik gelişme üzerine yeni malzeme" ile kamu etkilenmeye çalışılıyordu. Tarımda hiç, ticaret ve sanayi alanında ise son derece yavaş bir yoğunlaşma ve küçük işletmenin büyük işletme tarafından geriletilmesi olduğu açıklanıyordu. Krizlerin şimdi daha ender ve zayıf hale geldiği, tröstlerle kartellerin muhtemelen sermayeye krizleri tamamen bertaraf etme olanağı vereceği söyleniyordu. Kapitalizmin "çöküş teorisi"nin savunulamaz olduğu, çünkü sınıf karşıtlıklarının hafiflemesi ve yumuşaması yönünde bir eğilimin günyüzüne çıktığı söyleniyordu. Son olarak, Marx'ın değer teorisini de Böhm-Bawerk uyarınca düzeltmenin fena olmayacağı söyleniyordu.

Bu sorunlarda revizyonistlere karşı mücadele, tıpkı yirmi yıl önce Engels'in Dühring'e karşı polemiği gibi uluslararası sosyalizmin teorik düşüncesinde verimli bir canlanmaya yol açtı. Revizyonistlerin kanıtları rakamlar ve olgular temelinde sınandı. Revizyonistlerin bugünkü küçük işletmeyle ilgili durumu olduğundan iyi gösterme yönünde sistematik faaliyette bulundukları kanıtlandı. Sadece sanayide değil, tarımda da büyük ***üretimin*** küçük üretim üzerindeki teknik ve ticari

---

* *Bkz. Bogdanov, Bazarov v.b.nin "Marksizmin Felsefesine Katkılar" kitabı. Bu kitaba daha ayrıntılı girmenin yeri burası değil, bu nedenle şimdilik kendimi, metinde yeni Kantçı revizyonistler üzerine söylenen her şeyin aslında bu "yeni" neo-Hume'cu ve neo-Berkeleyci revizyonistler için de geçerli olduğunu en yakın gelecekte bir dizi makalede ya da özel bir broşürde kanıtlayacağımı açıklamakla sınırlıyorum.*

üstünlüğü gerçeği çürütülemez olgularla kanıtlanmaktadır. Ancak tarımda meta üretimi kıyaslanamayacak ölçüde zayıf gelişmiştir ve günümüz istatistikçileri ve iktisatçıları, dünya ekonomisinin *mübadele ilişkisi* içine tarımın giderek daha geniş ölçüde alınmasının ifadesini bulduğu tarımın çeşitli dallarını (bazen bizzat tek tek işlemleri) bulup çıkarmayı genellikle pek bilmiyorlar. Küçük işletme varlığını, aynî ekonominin yıkıntıları üzerinde, beslenmenin büyük ölçüde kötüleşmesiyle, kronik açlıkla, çalışma süresinin uzamasıyla, hayvan kalitesinin ve bakımının kötüleşmesiyle, kısacası kapitalist manifaktüre karşı zanaatın da varlığını korumasına yardım etmiş olan aynı araçlarla sürdürür. Bilim ve tekniğin ileriye doğru attığı her adım, kapitalist toplumda küçük işletmenin temellerini kaçınılmaz olarak ve insafsızca dinamitler; ve sosyalist ekonominin görevi, çoğunlukla karmaşık ve girift tüm biçimleriyle bu süreci incelemek, küçük üreticiye kapitalizm altında kendini korumanın olanaksızlığını, kapitalizm altında köylü iktisadının ümitsizliğini, köylülerin proletaryanın bakış açısına geçmelerinin zorunluluğunu gözler önüne sermektir. Bu sorunda revizyonistler, tek yanlı cımbızlanmış, tüm kapitalist düzenle bağıntısından koparılmış olguları yüzeysel biçimde genelleştirerek bilimsel bakımdan günah işlediler; siyasi bakımdan günahları ise, köylüleri devrimci proletaryanın bakış açısına itmek yerine, onları bilinçli ya da bilinçsiz olarak mülk sahiplerinin bakış açısına (yani burjuvazinin bakış açısına), çağırmaları ya da itmeleriydi.

Kriz ve çöküş teorisi bağlamında revizyonistlerin durumu daha da kötüydü. Ancak çok dar görüşlü insanlar, ve ancak kısa bir süre, birkaç yıllık sınai gelişmenin, sınai refahın etkisiyle, Marx'ın öğretisinin temellerinin değiştiğine inanabilirlerdi. Gerçeklik, krizlerin henüz aşılmış olmaktan çok uzak olduğunu revizyonistlere çok çabuk gösterdi: refahı kriz izledi. Tek tek krizlerin biçimleri, sıralaması, görünüşü değişti, fakat krizler kapitalist düzenin kaçınılmaz bir unsuru olarak kaldı. Üretimi birleştiren kartel ve tröstler, aynı zamanda herkesin gözü önünde, üretim anarşisini, proletaryanın yarına güvensizliğini ve sermayenin baskısını artırdılar ve böylece sınıf karşıtlıklarını hiç görül-

medik biçimde şiddetlendirdiler. Kapitalizmin —gerek tek tek politik ve ekonomik krizler anlamında, gerekse de tüm kapitalist düzenin tamamen çökmesi anlamında— çöküşe doğru gittiğini, en yeni dev tröstler, özellikle açık bir biçimde ve özellikle büyük boyutta tanıtladılar. Birçok belirtinin işaret ettiği yaklaşan sanayi krizini tamamen bir yana bırakırsak, Amerika'daki en son mali kriz, tüm Avrupa'da işsizliğin korkunç artması — bütün bunlar, revizyonistlerin daha dün ileri sürdüğü "teoriler"i, tüm dünyaya, hatta öyle görünüyor ki birçok revizyoniste de unutturdu. Ancak, işçi sınıfının bu aydın kararsızlığından çıkaracağı dersleri unutmamak gerekir.

Değer teorisi hakkında sadece, Böhm-Bawerk'e atfen belli imaların ve sızlanmaların dışında revizyonistlerin burada doğru dürüst hiçbir şey yapmadıkları ve o nedenle de bilimsel düşüncenin gelişiminde hiçbir iz bırakmadıkları söylenebilir.

Politika alanında revizyonizm gerçekten de Marksizmin temelini, yani sınıf mücadelesi öğretisini revize etmeye çalışmıştır. Siyasi özgürlük, demokrasi, genel oy hakkı, sınıf mücadelesinin altından zemini çekip alır deniyordu ve böylece "Komünist Manifesto"daki "işçilerin vatanı yoktur" önermesi yanlış hale gelirdi. Demokraside "çoğunluğun iradesi" egemen olduğundan, ne devlet sınıf egemenliğinin organı olarak görülebilir, ne de gericilere karşı ilerici, sosyal-reformist burjuvaziyle ittifaklar reddedilebilirdi.

Hiç kuşku yok ki, revizyonistlerin bu itirazlarının tamamı, oldukça bütünlüklü bir görüşler sistemi — yani çoktandır bilinen liberal-burjuva görüşler sistemi oluşturmaktadır. Liberaller daima, burjuva parlamentarizminin sınıfları ve sınıflara bölünmüşlüğü ortadan kaldıracağını, çünkü istisnasız tüm yurttaşların oy hakkına, devlet işlerine katılma hakkına sahip olduğunu söylüyorlardı. 19. yüzyılın ikinci yarısındaki tüm Avrupa tarihi, 20. yüzyıl başındaki Rus devriminin tüm tarihi bu görüşlerin ne kadar saçma olduğunu tüm açıklığıyla gösteriyor. "Demokratik" kapitalizmin özgürlüğü altında ekonomik farklılıklar hafiflemiyor, tersine artıp şiddetleniyor. Parlamentarizm en demokra-

tik burjuva cumhuriyetlerin de özünün sınıfsal baskının organları olmak olduğunu ortadan kaldırmayıp, bilakis açığa çıkarıyor. Parlamentarizm, daha önce siyasi olaylara faal olarak katılanlarla kıyaslanmayacak ölçüde daha geniş halk kitlelerinin aydınlanmasını ve örgütlenmesini teşvik ederek krizlerin ve siyasi devrimlerin ortadan kalkmasını değil, bilakis bu devrimler sırasında içsavaşın olağanüstü şiddetlenmesini hazırlar. 1871 ilkbaharında Paris'teki ve 1905 kışında Rusya'daki olaylar, böylesine bir şiddetlenmenin nasıl kaçınılmaz olduğunu arzulanabilecek en büyük açıklıkla gösterdi. Proleter hareketi yere çalmak için, Fransız burjuvazisi, bir an bile tereddüt etmeden, tüm ulusun düşmanıyla, ülkelerini yakıp yıkan yabancı ordularla anlaşma yapmıştı. Parlamentarizmin ve burjuva demokrasinin, tartışmalı sorunların kitlesel zor yoluyla eskisinden çok daha şiddetli biçimde çözülmesini beraberinde getiren zorunlu iç diyalektiğini kavramayanlar, bu parlamentarizm zemininde işçi kitlelerini bu tür "tartışmalı sorunlar"ın çözümüne gerçekten muzafferane biçimde katılmaya hazırlayan ilkesel, tutarlı bir propaganda ve ajitasyon yürütmeyi bilemezler. Batıda sosyal-reformcu liberalizmle, Rus devriminde ise liberal-reformizmle (Kadetler) ittifakların, anlaşmaların, blokların deneyimi, bu anlaşmaların savaşanları, savaşma yeteneğine sahip olmayan, en fazla yalpalayan, en fazla ihanet içinde olanlara bağlayarak, kitlelerin bilincini körleştirdiğini ve mücadelelerinin gerçek anlamını güçlendirmek yerine zayıflattığını inandırıcı biçimde göstermiştir. Fransız Millerandizmi —revizyonist siyasi taktiğin geniş, gerçekten ulusal ölçüde uygulanması yönündeki en büyük girişim— revizyonizmin böyle bir pratik değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur ve dünya proletaryası bunu hiçbir zaman unutmayacaktır.

Revizyonizmin ekonomik ve politik eğilimlerinin doğal tamamlayıcısı, sosyalist hareketin nihai hedefine ilişkin tutumu olmuştur. "Nihai hedef hiçbir şeydir, hareket her şeydir" — Bernstein'in bu vecizesi, revizyonizmin özünü, uzun ve ayrıntılı açıklamalardan çok daha iyi biçimde dile getirir. Durumdan duruma tavır almak, günün olaylarına, siyasi kıvır zıvırdaki değişikliklere uymak, proletaryanın temel çıkar-

larını, kapitalist düzenin temel özelliklerini, tüm kapitalist evrimi görmezlikten gelmek, bu temel çıkarları gerçek ya da tahmini anlık yararlara kurban etmek — işte revizyonist politika budur. Ve bu politikanın gerçek özünden, açıkça, bu politikanın sayısız biçim alabileceği ve bir ölçüde "yeni" her sorunun, bir ölçüde beklenmedik ve tahmin edilemeyen her değişikliğin, olayların, temel gelişim çizgisinde çok kısa süreyle ve çok az bir değişiklik meydana getirmiş de olsa, her zaman ve kaçınılmaz olarak revizyonizmin şu ya da bu varyasyonunu doğuracağı sonucu çıkar.

Revizyonizmin kaçınılmazlığı, modern toplumdaki sınıfsal köklerinin zorunlu sonucudur. Revizyonizm uluslararası bir olgudur. Bir ölçüde iyi haber alan ve düşünen her sosyalist için, Almanya'da ortodokslarla Bernsteincılar, Fransa'da Guesdistlerle Jauresistler (şimdi özellikle Broussistler), İngiltere'de Sosyal-Demokrat Federasyon'la Bağımsız İşçi Partisi, Belçika'da Brouckere ile Vandervelde, İtalya'da Entegralistlerle reformistler, Rusya'da Bolşeviklerle Menşevikler arasındaki ilişkinin, tüm bu ülkelerin bugünkü durumunda ulusal koşulların ve tarihsel momentlerin muazzam farklılığına rağmen aslında her yerde aynı türden olduğu konusunda en küçük bir kuşku olamaz. Bugünkü uluslararası sosyalizm içindeki "bölünme", aslında dünyanın çeşitli ülkelerinde daha bugünden *bir* çizgide cereyan ediyor ve böylece tek tek ülkelerin uluslararası birleşik sosyalizmi içinde öz olarak türdeş eğilimlerle mücadele etmedikleri 30-40 yıl öncesine kıyasla ileriye doğru atılmış muazzam bir adımı belgeliyor. Bugün Latin ülkelerinde "devrimci sendikalizm" olarak ortaya çıkan "sol revizyonizm" de onu "düzeltmek" isteyerek Marksizme uyum sağlar: İtalya'da Labriola, Fransa'da Lagardelle adım başında yanlış anlaşılmış Marx'tan doğru anlaşılmış Marx'a çağrı yaparlar.

Henüz oportünizm gibi bir gelişme kaydetmemiş, henüz uluslararasılaşmamış ve henüz bir ülkede bile bir sosyalist partiyle büyük bir pratik savaş yaşamamış *bu* revizyonizmin ideolojik içeriğini burada tartışamayız. O nedenle kendimizi sadece yukarıda genel hatlarıyla anlatılan "sağ revizyonizm"le sınırlıyoruz.

Kapitalist toplumda onun kaçınılmazlığı nereden kaynaklanır? Neden ulusal özelliklerden ve kapitalizmin gelişme derecesindeki farklılıklardan daha derindir? Çünkü her kapitalist ülkede, proletaryanın yanı sıra geniş küçük-burjuva, küçük mülk sahipleri katmanları vardır. Kapitalizm küçük işletmeden doğmuştur ve her gün yeniden doğar. Kapitalizm sürekli bir dizi "orta katman"ı kaçınılmaz olarak yeniden yaratır (fabrika uzantıları, ev işi, örneğin bisiklet ve otomobil sanayii gibi büyük sanayilerin talepleri gereğince bütün ülkeye yayılmış küçük atölyeler). Aynı şekilde kaçınılmaz olarak bu yeni küçük üreticiler yeniden proletaryanın saflarına savrulurlar. Küçük-burjuva dünya görüşünün, sık sık, geniş işçi partileri içinde ortaya çıkması çok doğaldır. Proleter devrimin dönüm noktalarına kadar bunun böyle olması gerektiği ve böyle olacağı çok doğaldır, çünkü böyle bir devrimi gerçekleştirmek için halkın çoğunluğunun "tamamen" proleterleşmesi gerektiğini düşünmek büyük bir hata olacaktır. Bugün sık sık sadece ideolojik alanda yaşadığımız şeyler —Marx'a yapılan teorik düzeltmelere karşı polemik; bugün pratikte sadece işçi hareketinin kısmi sorunlarıyla ilgili ortaya çıkan şeyler, revizyonistlerle taktik görüş ayrılıkları ve bu temeldeki bölünmeler— işçi sınıfı hiç kuşku yok ki, proleter devrim tüm tartışmalı sorunları şiddetlendirdiğinde, tüm görüş ayrılıklarını kitlelerin tutumunu saptamak için dolaysız öneme sahip noktalarda yoğunlaştırdığında, düşmana tayin edici darbeyi indirmek için proletaryayı mücadele ateşinin ta ortasında dostla düşmanı ayırt etmek, kötü müttefikleri reddetmek zorunda bıraktığında tüm bunları çok daha büyük ölçüde yaşayacaktır.

19. yüzyıl sonunda devrimci Marksizmin revizyonizme karşı düşünsel mücadelesi, küçük-burjuvazinin tüm yalpalamalarına ve zaaflarına rağmen davasının tam zaferine doğru ilerleyen proletaryanın büyük devrimci mücadelelerine sadece bir ön basamaktır.

1908

K. MARX'IN KUGELMANN'A MEKTUPLARININ RUSÇA ÇEVİRİSİNE ÖNSÖZ

Haftalık Alman sosyal-demokrat dergisi "Die Neue Zeit"ta yayınlanan Marx'ın Kugelmann'a mektuplarının derlemesinin tümünü ayrı yayınlayarak Rus kamuoyunu Marx ve Marksizmle daha yakından tanıştırmayı amaçlıyoruz. Marx'ın yazışmalarında, tahmin edilebileceği gibi, kişisel meselelere çokça yer ayrılmış bulunuyor. Bir biyografi yazarı için bütün bunlar son derece değerli malzeme oluşturur. Buna karşılık genelde geniş kamuoyu ve özelde de Rusya işçi sınıfı için mektupların teorik ve politik malzeme içeren bölümleri sonsuz derecede daha önemlidir. İçinden geçtiğimiz devrimci dönemde tam da bizler için, Marx'ın işçi hareketinin ve dünya politikasının bütün sorunlarına nasıl dolaysız reaksiyon gösterdiğini gözlerimizin önüne seren bu materyali incelemek özellikle öğreticidir. "Neue Zeit" yazı kurulu çok haklı olarak, "düşünceleri ve iradeleri muazzam ihtilallerin koşulları altında oluşan insanların fizyonomisiyle tanışmanın heyecan verici" olduğunu söylemektedir. 1907 yılında bir Rus sosyalisti için böyle bir tanışma iki misli gereklidir, çünkü ülkesindeki her devrimde sosyalistlerin doğrudan görevleri hakkında bir dizi değerli ipucu vermektedir. Rusya tam da şimdi "muazzam bir ihtilal"den geçiyor. Marx'ın nispeten fırtınalı altmışlı yıllardaki politikası, bugünkü Rus devriminde bir

sosyal-demokratın politikası için sık sık doğrudan bir örnek olarak hizmet etmelidir.

O nedenle biz, Marx'ın yazışmalarında teorik olarak özellikle önemli bazı yerlere sadece kısaca değinecek, fakat buna karşılık proletaryanın temsilcisi olarak Marx'ın devrimci politikasını daha ayrıntılı biçimde ele alacağız.

11 Temmuz 1868 tarihli mektup Marksizmin daha tam ve derin bilinmesi için mükemmel bir ilgi alanı sunar (s. 42 ve devamı*). Vülger iktisatçılara karşı polemik notları biçiminde Marx burada ***kendi*** "emek" değer teorisini olağanüstü çarpıcı bir biçimde açıklar. Marx'ın değer teorisine karşı, özellikle en az eğitimden geçmiş "Kapital" okurlarında doğal olarak gözlenen ve bu nedenle de "profesörce", burjuva "bilim"in düzinelerce temsilcisi tarafından en çok getirilen itirazlar, burada Marx tarafından kısa, basit ve olağanüstü berrak biçimde tahlil edilir. Marx burada değer yasasını açıklayabilmek için hangi yolu izlediğini ve hangi yolun izlenmesi gerektiğini gösterir. En basit itirazları örnek alarak, kullandığı ***yöntemin*** anlaşılmasını sağlar. Değer teorisi gibi (görünürde) bu kadar saf teorik ve soyut bir problemin, "egemen sınıfların ***karışıklığı ebedileştirme*** çıkarıyla" ilişkisini açığa çıkarır. Dileğimiz, Marx'ı incelemeye ve "Kapital"ı okumaya başlayan herkesin, "Kapital"in ilk ve en zor bölümünü incelemekle eşzamanlı olarak, sözünü ettiğimiz mektubu da tekrar tekrar okumasıdır.

Marx'ın mektuplarının, teorik bakımdan özellikle ilginç diğer bölümleri, çeşitli yazarları değerlendirdiği bölümlerdir. Cap canlı yazılmış, coşkulu, bütün önemli düşünsel akımlara ve bu akımların tahliline derin ilgiyi kanıtlayan Marx'ın bu satırları okunduğunda, bu dahi düşünürün sözlerine kulak kesildiğine inanır insan. Dietzgen üzerine geçerken söylenen şeylerin dışında, Proudhonistler hakkında söylenenler de okurun özel dikkatini hak eder (s. 17**). Toplumsal atılım dönem-

---

* *Bkz. Marx-Engels, Seçme Mektuplar, s. 201 ve devamı.* ***—Alm. Red.***

** *A.g.e., s. 174.* ***—Alm. Red.***

lerinde "proletaryanın içine" dalan, işçi sınıfının bakış açısını benimseme, proleter örgütlerde "saf alarak" sebatla ve ciddiyetle çalışma konusunda yeteneksiz burjuvazinin "parlak" entelektüel gençliği birkaç sözcükle şaşırtıcı bir isabetle karakterize edilir.

İşte dokuz yıl sonra Engels'in (Marx'la birlikte) kaleme alacak olduğu ünlü "Anti-Dühring" kitabını adeta önceleyen Dühring üzerine bir ifade (s. 35*). Zederbaum'un yaptığı bir Rusça çevirisi var, fakat sadece eksikler içermekle kalmıyor, aynı zamanda düpedüz kötü ve yanlış. Aynı şekilde burada Thünen hakkında Ricardo'nun rant teorisine de değinen ifadeler var. Daha 1868 yılında Marx, 1894'de yayınlanan "Kapital"in üçüncü cildinde kesin biçimde çürüttüğü ve ultra-burjuva ve hatta "Kara-Yüz'cü" Bay Bulgakov'umuzdan "neredeyse ortodoks" Maslov'a kadar bütün revizyonistlerce bugüne kadar tekrarlanan "Ricardo'nun hataları"nı gözler önüne seriyordu.

Kaba materyalizm ve Lange'den ("profesorvari" burjuva felsefesinin bilinen kaynağı!) kopya edilmiş "yüzeysel gevezelik" değerlendirmesiyle Büchner üzerine ifadeler de ilginçtir. (s. 48)

Şimdi Marx'ın devrimci politikasına dönelim. Bizde, Rusya'da sosyal-demokratlar arasında, Marksizm hakkında, "anayasa" ve "aşırı muhalefet" kuralı oluştururken, sanki özel mücadele biçimleri ve proletaryanın özel görevleriyle devrimci bir dönemin neredeyse bir anormallik olduğu küçük-burjuva anlayışı şaşılacak ölçüde yaygındır. Dünyanın hiçbir ülkesi bugün Rusya'daki kadar derin bir devrimci kriz içinde değildir ve dünyanın hiçbir ülkesinde, devrime karşı böyle kuşkucu ve küçük-burjuvaca davranan "Marksistler" (Marksizmi alçaltan ve kabalaştıran Marksistler) yoktur. Devrimin içeriğinin burjuva olmasından, bizde devrimin *motorunun* burjuvazi olduğu, bu devrimde proletaryanın bağımsız değil, sadece tali görevlere sahip olduğu, devrimin proleter önderliğinin olanaksız olduğu kaba sonucu çıkarılmaktadır!

---

* *A.g.e., s. 190. —Alm. Red.*

Marx, Kugelmann'a mektuplarında bu yavan Marksizm anlayışını nasıl da teşhir eder! İşte örneğin 6 Nisan 1866 tarihli mektup. Marx o sıralar baş yapıtını yeni bitirmişti. 1848 Alman Devrimi'nin değerlendirmesini son noktası konmuş biçimde bu mektuptan ondört yıl önce yapmış bulunuyordu. 1848 yılında eli kulağında yakın bir sosyalist devrim üzerine kendi sosyalist hayallerini, bizzat kendisi 1850'de çürütmüştü. Ve 1866 yılında, yeni politik krizlerin olgunlaşmakta olduğunu görür görmez şöyle yazar:

> "Darkafalılarımız" (Alman liberal burjuvaları kastedilmektedir) "Habsburg ve Hohenzollerleri ortadan kaldıracak bir devrim olmadan ... yeniden bir otuz yıl savaşlarının ... geleceğini nihayet kavrayacaklar mı...!" (s. 13–14.)

Gelecek devrimin (Marx'ın beklediği gibi tabandan değil, tepeden bir devrim olmuştur bu), burjuvaziyi ve kapitalizmi ortadan kaldıracağı üzerine hayallerden iz bile yok. Devrimin sadece Prusya ve Avusturya monarşisini ortadan kaldıracağına ilişkin açık ve kesin bir saptama. Yine de bu burjuva devrimine ne büyük bir inanç! Burjuva devriminin sosyalist gelişme için olağanüstü önemini bilen bir proleter savaşçıya özgü ne büyük bir devrimci coşku!

Üç yıl sonra, Fransa'da Napolyon imparatorluğunun çöküşünün arifesinde "çok ilginç" bir toplumsal hareketin varlığını saptayan Marx ***adeta coşkuyla***, "Parisliler'in en yakın devrimci geçmişlerini, yaklaşan yeni devrim işine hazırlanmak amacıyla adeta yeniden prova ettikleri"nden söz eder. Ve geçmişin bu değerlendirmesi üzerinde yükselen sınıf mücadelesini anlattıktan sonra Marx şöyle bitirir (s. 56*):

> "Ve tüm tarihsel cadı kazanı böyle kaynamaktadır. Bizde" (Almanya'da) "iş ne zaman buraya varacak!"

Kuşkuculuğun güçten düşürdüğü, ukalalığın körleştirdiği, nedamet getirmeye yatkın, devrimden hızla yorulan, devrimin gömülmesi ve yerine meşruti yavanlığın konmasını bir ziyafet düşler gibi düşle-

---

* *A.g.e., s. 210.* ***—Alm. Red.***

yen Rusya'daki Marksist aydınların Marx'tan öğrenmeleri gereken işte budur. Onlar proleterlerin teorisyeni ve önderinden, devrime inanmayı, işçi sınıfına dolaysız devrimci görevlerini sonuna kadar savunma çağrısında bulunmayı, devrimin geçici yenilgilerinden dolayı yüreksiz yakınmalara izin vermeyen ideolojik sağlamlığı öğrenmeliler.

Marksist ukalalar şöyle diyorlar: Bütün bunlar etik gevezelik, romantizm, gerçekçilikten yoksunluktur! Hayır baylar, bu o olmadan Marksizmin Brentanizm, Struvizm ve Sombartizm olacağı devrimci teorinin devrimci politikayla bağlanmasıdır. Marx'ın doktrini sınıf mücadelesi teorisini ve pratiğini kopmaz bir bütün halinde birleştirmiştir. Ve var olanı haklı göstermek için nesnel durumu soğukkanlılıkla saptayan teoriyi tahrif eden ve devrim dalgasının her geçici düşüşüne hızla kendini uydurma, hızla "devrimci hayaller"den vazgeçme ve "gerçek" kırıntı toplamaya girişme çabasına kadar alçalan biri Marksist değildir.

Marx, görünürde en barışçıl, bizzat kendi deyişiyle "huzurlu", "Neue Zeit" yazı kurulunun ifadesiyle "acınası bir kalın kafalılık" dönemlerinde, devrimin yaklaştığını hissetmeyi ve proletaryayı ilerici, devrimci görevlerinin bilincine varabileceği bir basamağa ***yükseltmeyi*** bilmiştir. Buna karşılık Marx'ı darkafalılıkla bayağılaştıran Rus aydınlarımız, en devrimci dönemlerde proletaryaya pasiflik, "akıntıyla birlikte" itaatkârca yüzme, moda olan liberal partinin en hercai unsurlarını müteredditçe destekleme politikasını öğretiyorlar!

Marx'ın Komün değerlendirmesi Kugelmann'a mektupların zirvesini oluşturur. Ve bu değerlendirme, Rusya sosyal-demokratlarının sağ kanadının yöntemleriyle karşılaştırıldığında çok şey vermektedir. Aralık 1905'ten sonra korkuyla "Silaha sarılmamak gerekirdi!" diye bağıran Plehanov, kendisini Marx'la kıyaslayacak kadar alçakgönüllüydü. Hakeza Marx da 1870 yılında devrimi frenlemişti.

Elbette Marx ***da*** onu frenlemişti. Fakat Plehanov'un başvurduğu bu kıyasta Plehanov ile Marx arasında açılan uçurumu bir düşünün.

Plehanov Kasım 1905'te birinci Rus devrimci dalgasının zirveye ulaşmasından bir ay önce, proletaryayı sadece kesinlikle uyarmamakla kalmamış, bilakis tam tersine doğrudan doğruya ***silah kullanmayı öğrenme ve silahlanma zorunluluğundan*** söz etmişti. Fakat bundan bir ay sonra mücadele alevlendiğinde, onun anlamının, olayların toplam seyrindeki rolünün, önceki mücadele biçimleriyle ilişkisinin bir tahliline girişmeden hızla pişman aydını oynamaya başlamıştır: "Silaha sarılmamak gerekirdi!"

Marx ***Eylül*** 1870'de, Komün'den ***altı ay önce*** Fransız işçilerini doğrudan uyarmıştı: ayaklanma bir ***budalalık*** olacaktır, diyordu o Enternasyonal'in ünlü çağrısında. 1792 ruhunda bir hareket olasılığı üzerine milliyetçi hayalleri ***önceden*** açığa çıkarıyordu. ***Sonradan değil***, aylar öncesinden şunu söylemeyi bildi: "Silaha sarılmamak gerekir."

Ve Eylül'deki kendi açıklamasına göre ***umutsuz*** olan bu girişim Mart 1871'de yine de gerçek olmaya başladığında nasıl davrandı? Acaba Marx (Plehanov'un Aralık olaylarında yaptığı gibi) bunu hasımlarına, Komün'ü yöneten Proudhonculara ve Blanquistlere "bir tokat atmak" için mi kullandı? Yoksa bir mürebbiye gibi hemen mızmızlanmaya mı başladı: Ben dememiş miydim, sizi uyarmamış mıydım, işte romantizminizin, işte devrimci hayallerinizin sonu? Yoksa Plehanov'un Aralık savaşçılarına yaptığı gibi, kendini beğenmiş bir darkafalının ihtarıyla komünarlara yol mu vermişti: "Silaha sarılmamak gerekirdi!"?

Hayır. 12 Nisan 1871'de Marx Kugelmann'a ***coşkulu*** bir mektup yazar, her Rus sosyal-demokratının, okuyabilen her Rus işçisinin duvarına seve seve asabileceğimiz bir mektup.

Eylül 1870'de ayaklanmayı bir budalalık olarak adlandıran Marx, Nisan 1871'de, bir halk hareketi, bir kitle hareketi gördüğünde, bu hareketle ilgili olarak dünya devrimci hareketi içinde ileriye atılmış bir adım demek olan muazzam olaylara katılan birinin büyük dikkatiyle tutum almıştır.

Bu, bürokratik-askeri aygıtı parçalama ***girişimidir*** ve başka ellere bırakılamaz, diye yazar. Ve Proudhoncularla Blanquistlerin yönetimindeki "***kahraman***" Parisli işçilere gerçek bir sevinç çığlığı atar.

> "Bu Parislilerdeki ne büyük esneklik, diye yazar, ne büyük bir tarihsel inisiyatif, ne büyük özveri yeteneği! (s. 75*) ... Tarihte bu büyüklükte benzer bir örnek daha yok!"

Marx, ***kitlelerin tarihi inisiyatifini*** her şeyin üzerinde tutar. Ah, ne vardı Rus sosyal-demokratlarımız Rus işçi ve köylülerinin Ekim ve Aralık 1905'teki ***tarihi inisiyatifini*** değerlendirmeyi Marx'tan öğrenselerdi!

Altı ay önceden başarısızlığı gören derin düşünürün kitlelerin ***tarihi inisiyatifi*** önünde eğilmesiyle, cansız, duygusuz, ukala "silaha sarılmamak gerekirdi!" ifadesi birbirine yerle gök kadar uzak değil mi?

Ve Londra'da sürgünde kendine has ateşle ve coşkuyla yaşadığı kitlesel savaşa ***katılan*** biri olarak "akıllara durgunluk verecek kadar cesur", "***gökyüzüne hücuma kalkan*** Parislilerin" ***dolaysız adımlarının*** eleştirisine girişir.

Ah, Rusya'da 1906 ve 1907 yıllarında devrimci romantizmi yerden yere vuran günümüzün "gerçekçi düşünen" bilge Marksistleri o zamanlar Marx'a kimbilir nasıl gülerlerdi! ***Gökyüzüne*** hücuma kalkma girişimi önünde eğilen bu ***materyalistle, iktisatçıyla,*** ütopyaların düşmanıyla kimbilir nasıl alay ederlerdi! Bütün bu kılıf içindeki insanlar,** gökyüzüne hücuma kalkan bir hareketin bu değerlendirilişi vesilesiyle ne kadar gözyaşı döker, ne kadar küçümseyici kahkahalar atar ya da ayaklanma eğilimlerine, ütopyacılığa vs. ne kadar acırdı kimbilir!

Marx, devrimci mücadelenin en yüksek biçimlerinin ***tekniği*** üzerine tartışmaktan ürken süper zekâlıların bilgeliğine teslim olmadı. O,

---

* *A.g.e., s. 253.* —***Alm. Red.***

** *Kılıf içindeki insan: Rus yazarı Çehov'un bir öyküsündeki bir karakter, aşırı ihtiyatlı, korkak bir darkafalı tiplemesi.* —***Alm. Red.***

ayaklanmanın tam da ***teknik*** sorunlarını ele alır. Saldırı mı, savunma mı? diye sorar, sanki askeri operasyonlar Londra önlerinde cereyan ediyormuş gibi. Ve kararını verir: kesin saldırı, "***derhal, Versay'a yürümek gerekirdi***..."

Bu Nisan 1871'de, büyük kanlı Mayıs'tan birkaç hafta önce yazılmıştı...

Gökyüzüne hücuma kalkmak gibi "budalaca" bir işe (Eylül 1870) girişmiş olan isyancıların "derhal Versay'a yürümeleri gerekirdi".

Aralık 1905'te kazanılmış özgürlükleri gaspetme yönündeki ilk girişimlere şiddetle karşı koymak için "silahlara sarılmamak gerekirdi"...

Evet, Plehanov kendisini boşuna Marx'la karşılaştırmadı

"İkinci hata, diye devam eder Marx ***teknik*** eleştirisinde, Merkez Komitesi (dikkat edin, burada kastedilen ***askeri önderliktir***, Ulusal Muhafız Kıtası Merkez Komitesi'dir) "iktidarını ***çok erken*** terk etti."

Marx, ***önderleri*** vakitsiz bir ayaklanmaya karşı uyarmayı bildi. Fakat gökyüzüne hücuma kalkan ***proletarya*** karşısında pratik yol gösterici, Blanqui ve Proudhon'un yanlış teorilerine ve hatalarına rağmen tüm hareketi ***daha yüksek*** bir aşamaya yükselten kitlelerin ***mücadelesine*** katılan biri olarak davrandı.

> "Ne olursa olsun —diye yazıyordu— şimdiki Paris ayaklanması —eski toplumun kurtları, domuzları ve adi köpeklerine yenik düşmüş olsa da—, Haziran ayaklanmasından bu yana Partimizin en şanlı eylemidir."

Ve proletaryadan Komün'ün ***tek bir*** hatasını bile gizlemeden, Marx bu ***kahramanlığa,*** "gökyüzü" uğruna mücadelede ***bugüne kadar*** en iyi ders kitabı ve liberaller ve radikal "***domuzlar***" için en korkunç umacı olan bir yapıt adamıştır.

Plehanov ise Aralık'a neredeyse Kadetlerin incili haline gelmiş olan bir "yapıt" adamıştır.

Evet, Plehanov kendisini boşuna Marx'la karşılaştırmadı.

Kugelmann Marx'a besbelli herhangi bir kuşku ifadesiyle ve meselenin ümitsizliğine, romantizmin karşıtı olarak gerçekçiliğe işaret etmiş, en azından Komün'ü —bir ***ayaklanmayı***— 13 Haziran 1849'da Paris'te yapılan barışçıl gösteriyle karşılaştırarak yanıt vermiş olmalı.

Derhal (17 Nisan 1871'de) Marx Kugelmann'a dersini verir.

> "Eğer mücadeleye yalnızca yanılmaz biçimde elverişli şanslar altında girişilecek olsaydı, diye yazar, dünya tarihi herhalde çok kolay yapılırdı."*

Marx, 1870'de ayaklanmayı bir budalalık olarak adlandırmıştı. Fakat ***kitleler*** ayaklandığında, onlarla birlikte yürümek, onlarla birlik halinde bizzat mücadele içinde öğrenmek ister, bürokratik nutuklar atmak değil. Şans durumunu ***mutlak doğrulukla*** önceden saptama çabasının ya şarlatanlık, ya da umutsuz bir ukalalık olacağını kavramıştır. İşçi sınıfının kahramanca, özveriyle, inisiyatifi ele alarak dünya tarihini ***yapması*** olgusunu ***her şeyin üstünde*** tutar. Marx, bu tarihi, şans durumunu ***yanılmaz biçimde*** önceden hesaplama olanağına sahip olmayan bu tarihi ***yapanların*** bakış açısından değerlendirir, "... kolayca önceden görülebilirdi... sarılmamak gerekirdi" gibi ahlak dersi veren darkafalı aydının bakış açısından değil.

Marx, tarihte kitleleri eğitmek ve ***sonraki*** mücadeleye hazırlamak için, hiç şansı olmayan bir dava uğruna bile ***kitlelerin*** umutsuz mücadelesinin ***zorunlu olduğu*** anlar olduğunu kavramıştı.

Marx'tan geleceği yaratma yeteneğini değil, sadece geçmişi değerlendirmesini almak için yapıtlarından haksızca alıntılar yapan günümüzün sahte Marksistleri için sorunu böyle ***koymak*** tamamen anlaşılmazdır, hatta ilkesel olarak yabancıdır. Aralık 1905'ten sonra ***"frene basma"*** görevine koyulan Plehanov, bunu düşünmemiştir bile...

---

* *A.g.e., s. 254.* ***—Alm. Red.***

Fakat Marx, Eylül 1870'de bizzat ayaklanmayı budalalık olarak nitelediğini hiç unutmadan tam da bu sorunu koyar.

> "Versay'ın burjuva alçakları, diye yazar Marx, Parislileri savaşı kabul etmek, ya da savaşmadan ölmek seçeneğiyle karşı karşıya bıraktılar. İkinci durumda ***işçi sınıfının demoralizasyonu,*** belli sayıda 'önder'in yok oluşundan ***çok daha büyük*** bir felaket olurdu."*

Böylece Marx'ın Kugelmann'a mektuplarında proletaryaya yakışır bir politikayla ilgili verdiği dersler üzerine bu kısa toplu bakışı bitirmek istiyoruz.

Rusya işçi sınıfı "gökyüzünü fethetme"ye yetenekli olduğunu bir kez kanıtlamıştır ve bundan sonra da birçok kez kanıtlayacaktır.

18 (5) Şubat 1907

* *A.g.e., s. 255.* —***Alm. Red.***

“JOH. PHIL. BECKER, JOS. DIETZGEN, FRIEDRICH ENGELS, KARL MARX'IN F. A. SORGE VE DİĞERLERİNE MEKTUPLARI VE MEKTUPLARINDAN PARÇALAR” KİTABININ RUSÇA ÇEVİRİSİNE ÖNSÖZ

Marx, Engels, Dietzgen, Becker ve geçtiğimiz yüzyılın uluslararası işçi hareketinin diğer liderlerinin mektuplarından oluşan, Rus okuruna sunulan bu derleme, önde gelen Marksist yazınımızın gerekli tamamlayıcısını oluşturur.

Burada, bu mektupların sosyalizm tarihi ve Marx ve Engels'in faaliyetinin çok yönlü aydınlatılması için önemi üzerinde detaylı durmayacağız. Bunu anlatmaya gerek yok. Sadece şunu tespit edelim ki, bu mektupları anlayabilmek için Enternasyonal'in tarihi üzerine (bkz. Jaeckh: “Die Internationale”, Rusça çevirisi: “Znaniye” Yayınevi), ayrıca Alman ve Amerikan işçi hareketinin tarihi üzerine temel yapıtların (bkz. Franz Mehring: “Alman Sosyal-Demokrasisinin Tarihi” ve Morris Hillquit: “Amerika'da Sosyalizmin Tarihi”) vs. bilinmesi zorunludur.

Burada niyetimiz bu mektuplaşmanın içeriğini ve ilgili olduğu çeşitli tarihsel dönemlerin değerlendirmesini yapmak da değil. Mulıte-

melen bu çevirinin yayıncısı tarafından ek olarak verilecek ya da ayrı bir Rusça baskı olarak yayınlanacak olan "Sorge'ye Mektuplar" ("Neue Zeit", 25. yıl, Nr. 1 ve 2) adlı makalesinde Mehring bunu mükemmel bir biçimde yapmıştır.

Savaşan proletaryanın, Marx ve Engels'in neredeyse 30 yıllık süre içindeki (1867-1895) faaliyetinin mahrem yanlarıyla tanışmaktan çıkarması gereken dersler, içinden geçtiğimiz devrimci çağda Rus sosyalistleri için özel bir öneme sahiptir. O nedenle bizim sosyal-demokrat yazınımızda da okurları, Marx ve Engels'in Sorge'ye mektuplarıyla tanıştırmaya yönelik ilk çabalara, Rus devriminde sosyal-demokrat taktiğin "yakıcı" sorunlarıyla bağıntılı olarak girişilmiş olmasına şaşmamak gerekir (Plehanov'un "Sovremennaya Jizn"i, Menşevik "Otkliki"). Ve biz de okurun dikkatini bu mektupların Rusya'da İşçi Partisi'nin bugünkü görevleri açısından özellikle önemli olan pasajlarının değerlendirilmesine çekmek istiyoruz.

Marx ve Engels mektuplarında en çok İngiliz-Amerikan ve Alman işçi hareketinin günlük sorunlarına tavır takınmışlardır. Bu anlaşılır bir şeydir, çünkü ikisi de o zamanlar İngiltere'de yaşayan ve Amerikalı yoldaşlarıyla yazışan Almanlardı. Fransız işçi hareketi ve özellikle de Paris Komünü hakkında Marx Alman sosyal-demokratı Kugelmann'a mektuplarında çok daha sık ve çok daha ayrıntılı olarak görüşlerini açıklar.*

Marx ve Engels'in İngiliz-Amerikan işçi hareketinin sorunlarıyla Alman işçi hareketinin sorunları hakkında söylediklerini karşılaştırmak son derece öğreticidir. Bir yanda Almanya'nın, öte yanda İngiltere ve Amerika'nın kapitalist gelişmenin farklı safhalarını, bu ülkelerin tüm politik yaşamında sınıf olarak burjuvazinin egemenliğinin farklı

---

* *Bkz. "K. Marx'ın Dr. Kugelmann'a Mektupları". N. Lenin'in redaksiyonu altında ve önsözüyle. St. Petersburg 1907. (Almanca: Karl Marx, "Kugelmann'a Mektuplar. Lenin'in Sunuş Yazısıyla". Berlin 1928. Lenin'in önsözü için bkz. elinizdeki cilt, s. 488. —**Alm. Red.**)*

biçimlerini temsil ettikleri gözönüne alınırsa, böyle bir karşılaştırma özellikle büyük bir önem kazanır. Burada bilimsel açıdan materyalist diyalektiğin mükemmel bir örneğini, çeşitli hususları, şu ya da bu politik ve ekonomik koşulların somut özelliklerine uygulanışı içinde sorunun çeşitli yanlarını ön plana çıkarma ve vurgulama yeteneğini görüyoruz. İşçi partisinin pratik politikası ve taktiği açısından burada, "Komünist Manifesto"nun yaratıcılarının savaşan proletaryanın görevlerinin çeşitli ülkelerin ulusal işçi hareketlerinin çeşitli safhalarına uygulanışının mükemmel örneğini görüyoruz.

İngiliz-Amerikan sosyalizminde Marx ve Engels en çok, işçi hareketinden kopuk oluşunu eleştirirler. İngiltere'de "Sosyal-Demokrat Federasyon" (Social Democratic Federation) ve Amerikan sosyalistleri hakkındaki birçok ifadelerinde, Marksizmi bir dogmaya, "donmuş bir ortodoksluğa" dönüştürmüş oldukları, onlar için Marksizmin *"bir eylem klavuzu değil"*, bir Credo* olduğu, yakınlarında cereyan eden, teorik olarak biçare, fakat canlı, kitleleri kapsayan, güçlü işçi hareketi içine girmeyi beceremedikleri suçlaması kızıl bir şerit gibi akar gider.

> "Eğer biz, diye haykırır Engels 27 Ocak 1887 tarihli mektubunda, 1864'ten 1873'e kadar, sadece programımızı açıkça kabul edenlerle iş yapmakta ısrar etseydik, bugün halimiz nice olurdu?"

Daha önceki bir mektupta da (28 Aralık 1886) Henry George'un düşüncelerinin Amerika'da işçi sınıfı üzerindeki etkisine değinerek şunları yazar:

> "Önümüzdeki Kasım'da gerçek (bona fide) bir işçi partisi için bir ya da iki milyon işçi oyu, içinde bulunduğumuz anda teorik olarak mükemmel bir program için yüzbin oydan çok daha değerlidir."

Bunlar son derece iliginç pasajlardır. Bizde bu pasajları bir "işçi kongresi", ya da Larin'in "geniş işçi partisi" düşüncesi için istismar etmeye kalkışan sosyal-demokratlar oldu. Neden "sol blok" için değil? diye soracağız bu tür aceleci Engels istismarcılarına. Bu alıntıların

---

* *Siyasi akide. —Alm. Red.*

alındığı mektuplar, Amerika'da işçilerin seçimlerde Henry George'a oy verdikleri bir dönemle ilgilidir. Bayan Wischnewetzkyy —bir Rusla evlenmiş ve Engels'in yazılarını çevirmiş olan bir Amerikalı— ondan, Engels'in yanıtından da görüleceği gibi, Henry George'u adamakıllı eleştirmesini rica etmiştir. Engels (28 Aralık 1886'da) bunun *zamanının henüz gelmediğini*, çünkü işçi partisinin tamamen kusursuz olmayan bir program üzerinde de olsa oluşmaya başlamasının daha iyi olacağını yazar. Daha sonra işçiler, neyin önemli olduğunu bizzat anlayacaklar, "kendi hatalarından öğrenecekler"di. "fakat, hangi program temelinde olursa olsun, işçi partisinin ulusal çapta sağlamlaşmasını geciktirebilecek ya da engelleyebilecek her şeyi büyük bir hata olarak değerlendiririm."

Sosyalist açıdan H. George'un düşüncelerinin tüm saçmalığını ve gerici niteliğini Engels elbette gayet iyi anlamış ve tekrar tekrar saptamıştı. Sorge'ye mektuplarda, K. Marx'ın 30 Haziran 1881 tarihli, H. George'u *radikal burjuvazinin* ideologu olarak değerlendirdiği son derece ilginç bir mektubu vardır. "Adam teorik olarak tamamen arrière"* diye yazar Marx. Engels, işte bu son derece *gerici sosyalistle,* sadece kitlelere "kendi hatalarının sonuçlarını" önceden söyleyebilecek insanların bulunabilmesi için seçimlerde işbirliği yapmaktan korkmaz (Engels'in 29 Kasım 1886 tarihli mektubu).

O zamanlar Amerikan işçilerinin örgütü olan "Emeğin Şövalyeleri" (Knights of Labor) hakkında Engels aynı mektupta şunları söyler:

> "K. of L.'un en kötü yanı *politik tarafsızlığıydı*... Harekete yeni giren her ülkede önemli olan ilk adım daima, işçi sınıfının bağımsız siyasi parti olarak yapılanmasıdır, ayrı bir işçi partisi olsun da, nasıl olduğu önemli değil."

Buradan, sosyal-demokrasiden partisiz işçi kongresi vb. şeylere sıçramak için hiçbir sonuç çıkarılamayacağı açıktır. Buna karşılık, Engels'ten Marksizmi bir "dogma", bir "ortodoksluk", bir "sekterlik" vs.

---

* *Geri kalmış. —Red.*

derekesine indirgemek suçlamasıyla karşılaşmak istemeyen herkes, belli koşullarda radikal "sosyal gericiler"le ortak seçim kampanyasının zorunluluğunu kabul etmek zorundadır.

Bu Amerikan-Rus paralelliği yerine (hasımlarımıza yanıt vermek için değinmek zorunda kaldık) İngiliz-Amerikan işçi hareketinin *temel* özellikleri üzerinde durmak elbette daha ilginçtir. Bu özellikler, proletaryanın, bir ölçüde önemli, ulusal çapta *demokratik* görevlerinin olmaması, proletaryanın tamamen burjuva politikasına tabi olması, sosyalist grupçuk ve kümeciklerin proletaryadan sekterce kopmuşlukları, seçimlerde sosyalistlerin işçi kitleleri arasında en ufak bir başarı bile kaydedememeleri gibi özelliklerdir. Bu temel koşulları unutan ve "Amerikan-Rus paralelliği"nden kapsamlı sonuçlar çıkarmak isteyen, kendi aşırı yüzeyselliğini ele verir.

Engels'in benzer koşullar altında işçilerin iktisadi örgütlerini böylesine vurgulamasının nedeni, poletaryanın önüne katıksız sosyalist görevler koyan en sağlam demokratik rejimin sözkonusu olmasıdır.

Eğer Engles, kötü bir programa da sahip olsa bağımsız bir işçi partisinin önemini vurguluyorsa, bunun nedeni bunların. o zamana kadar işçilerin politik bağımsızlığının izine bile rastlanmadığı, işçilerin politikada en çok burjuvazinin peşinden gitmiş olduğu ve hâlâ da gittiği ülkeler olmasıdır.

Bu açıklamalardan çıkarılan sonuçları, proletaryanın liberal burjuvalardan önce kendi partisini kurduğu, proletaryanın hiçbir biçimde burjuva kahvehane politikacılarına oy verme geleneğine sahip olmadığı, gündemde doğrudan sosyalist görevlerin değil, burjuva-demokratik görevlerin bulunduğu ülkelere ya da tarihi anlara genişletmeye çalışmak, Marx'ın tarihsel yöntemiyle alay etmektir.

Engels'in İngiliz-Amerikan hareketi üzerine değerlendirmeleriyle Alman hareketi üzerine değerlendirmelerini karşılaştırdığımızda okur, düşüncemizi daha iyi anlayacaktır.

Hakeza bu tür, son derece ilginç değerlendirmeler de bu mektuplarda çokça yer almaktadır. Ve tüm bu değerlendirmelerde sürekli dik-

kat çeken farklı bir şey vardır: İşçi Partisi'nin "sağ kanadı"na karşı uyarı, sosyal-demokrasi içindeki ***oportünizme*** karşı acımasız (bazen Marx'ta 1877–1879 yılları arasında olduğu gibi ***şiddetli***) savaş.

Bunu önce mektuplardan özetlerle belgeleyelim, sonra da bu olgunun değerlendirilmesi üzerinde duralım.

Burada herşeyden önce K. Marx'ın Höchberg ve ortakları hakkında söylediklerine işaret etmek gerekir. Franz Mehring "Sorge'ye Mektuplar" adlı makalesinde, Marx'ın, daha sonra da Engels'in oportünistlere saldırılarını hafifletmeye çalışmaktadır ve görüşümüzce buna biraz fazla gayret göstermektedir. Özellikle Höchberg ve ortakları meselesinde Mehring, Lassalle ve Lasalcilerin Marx tarafından yanlış değerlendirildiği düşüncesinde ısrar etmektedir. Fakat burada bizi ilgilendiren, yineliyoruz, Marx'ın bazı sosyalistlere karşı saldırısının doğru mu, yoksa abartılı mı olduğunun tarihi değerlendirilmesi değil, genelde sosyalizm içindeki belli ***akımları ilkesel*** değerlendirişidir.

Marx, Alman sosyal-demokratlarının Lasalcilerle ve Dühring'le uzlaşmalarından yakınır (19 Ekim 1877 tarihli mektup) ve "sosyalizme 'daha yüksek ideal' bir istikamet vermek isteyen, yani (onun üzerinde iş görmek istiyorsan ciddi nesnel inceleme gerektiren) materyalist esasın yerine adalet, özgürlük, eşitlik ve fraternité (kardeşlik) tanrılarıyla birlikte modern mitolojiyi koymak isteyen bir yarı olgun öğrenciler ve çok bilmiş doktorlar ("Doktor" — Almancada bizim "aday"larımıza ya da "birinci kategori üniversite mezunu"na tekabül eden bilimsel bir derece) çetesiyle" uzlaşmayı da mahkûm eder. "'Gelecek'i yayınlayan Bay Dr. Höchberg bu akımın temsilcisidir ve partiye 'parasıyla girmiş'tir — 'en asil' niyetlerle farzediyorum, fakat 'niyetler' hiç umurumda değil. Onun 'Gelecek' programı kadar berbat bir şey nadiren ondan daha 'mütevazı bir iddiayla' ortaya çıkmıştır." (Mektup No:70).

Neredeyse iki yıl sonra yazılmış bir başka mektupta (19 Eylül 1879) Marx, kendisinin ve Engels'in ***J. Most***'u destekledikleri yönündeki söylentiyi çürütür ve Alman sosyal-demokrat partisi içindeki

oportünistlere karşı tavrını ayrıntılı biçimde açıklar. "Gelecek" dergisini Höchberg, Schramm ve Ed. Bernstein yönetiyordu. Marx ve Engels böyle bir dergide çalışmayı ***reddettiler*** ve aynı Höchberg'in katılımıyla ve onun maddi desteğiyle yeni bir parti organı kurmaktan söz edildiğinde, Marx ve Engels önce bu "doktorlar, öğrenciler ve kürsü sosyalistleri karışımı"nı kontrol amacıyla kendilerinin tayin ettiği sorumlu redaktör Hirsch'in kabul edilmesini talep ettiler ve sonra da Bebel, Liebknecht ve sosyal-demokrat partinin diğer liderlerine doğrudan bir genelge göndererek, eğer Höchberg, Schramm ve Bernstein çizgisi değişmezse, "teorinin ve partinin böyle harcanması"na karşı açıkça mücadele edeceklerini bildirdiler.

Bu, Alman sosyal-demokrat partisi içinde Mehring'in "Tarih"inde "karışıklık yılı" olarak adlandırdığı bir dönemdi. Sosyalistler Yasası'ndan sonra parti doğru yolu hemen bulamamıştı. Önce Most'un anarşizmine ve Höchberg ve ortaklarının oportünizmine düştü.

> "Teorik olarak sıfır, pratik olarak işe yaramaz olan bu insanlar, diye yazar Marx Höchberg hakkında, (üniversite reçetelerine göre yeniden düzenledikleri) sosyalizmin ve özel olarak da Sosyal-Demokrat Parti'nin dişlerini söküp çıkarmak, işçileri aydınlatmak, ya da kendi deyimleriyle, karışık yarı bilgiçlikleriyle onlara 'eğitim unsurları' taşımak, ve herşeyden önce de partiyi darkafalıların gözünde takdire şayan kılmak istiyorlar. Bunlar zavallı karşı-devrimci lafazanlardır."

Marx'ın "şiddetli" saldırısı, oportünistlerin geri çekilmesine ve ... kayıplara karışmasına yol açtı. 19 Kasım 1879 tarihli mektupta Marx, Höcberg'in yazı kurulundan uzaklaştırıldığını ve Bebel, Liebknecht, Bracke gibi partinin tüm nüfuzlu önderlerinin onun görüşlerini ***reddettiğini*** bildirir. Parti organı "Sosyal-Demokrat", o dönemde Parti'nin devrimci kanadından olan Vollmar'ın yönetiminde çıkmaya başlamıştır. Bir yıl sonra (5 Kasım 1880'de) dahi Marx, kendisinin ve Engels'in bu "Sosyal-Demokrat"ın "berbat" yönetimine karşı "çoğu kez ***çok şiddetli***" mücadele yürüttüklerini anlatır. Liebknecht 1880 yılında Marx'ın yanına gelmişti ve ***her bakımdan*** "düzelme" sözü verdi.

Barış yeniden kuruldu, savaş kamuoyu önüne çıkmadı. Höchberg istifa etti, Bernstein devrimci sosyal-demokrat oldu... en azından 1895 yılında Engels'in ölümüne kadar.

20 Haziran 1882'de Engels Sorge'ye, bu mücadeleyi geçmişte kalmış bir şey olarak ele alan bir mektup yazar:

> "Almanya'da işler bir bütün olarak mükemmel gidiyor. Gerçi parti yazarı baylar gerici-burjuvaca yumuşak-uygar bir yön değişikliği gerçekleştirmeye çalıştılar, fakat bu girişim parlak biçimde başarısızlığa uğradı. Sosyal-demokrat işçilerin her yerde maruz kaldığı alçaklıklar, bunları üç yıl önce olduklarından çok daha devrimci hale getirdi... Bu kişiler (parti yazarları), bunların edebi ekmek kapısına kısa yoldan son verdiği için Sosyalistler Yasası'nı itidal ve uysallıkla, dalkavukluk ve munislikle yalvar yakar kaldırtmak istiyorlar. Yasa kalkar kalkmaz... bölünme büyük ihtimalle açığa çıkacak ve Viereckler, Höchbergler, sonunda kesinkes kıçüstü oturasıya kadar zaman zaman kendileriyle pazarlık yapılabilecek ayrı bir sağ kanat oluşturacaklar. Bunu daha Sosyalistler Yasası'nın çıkmasından sonra Höchberg ve Schramın 'Yıllık'ta, o zamana kadarki parti faaliyeti hakkında o koşullarda gayet rezil bir değerlendirme yaptıklarında ve partinin daha aydın ("gebildet" yerine "jebildet" — Engels Alman yazarların konuştuğu Berlin Almancasını düşünerek yazıyor bunu), daha terbiyeli, daha kibar davranmasını talep ettiklerinde söylemiştik..."

Ve 1882'de yapılan Bernsteincılık öngörüsü, 1898'de ve daha sonraki yıllarda parlak biçimde doğrulandı.

Ve o zamandan beri, özellikle de Marx'ın ölümünden sonra Engels, hiç abartmadan söyleyebiliriz ki, Alman oportünistlerinin eğriltttiğini yorulmak bilmeksizin "doğrultmak"la uğraşmıştır.

1884 sonu. Gemi sübvansiyonu (bakınız Mehring'in "Tarih"i) için oy vermiş olan Reichstag'daki sosyal-demokrat milletvekillerinin "küçük-burjuva önyargıları" mahkûm edilir. Hatta Engels Sorge'ye bunun kendisine yeterince yazışma çıkardığını bildirir (31 Aralık 1884 tarihli mektup).

1885. Engels, "gemi sübvansiyonu"yla ilgili tüm hikâyenin bir değerlendirmesini yapar ve neredeyse "bölünmenin eşiğine gelindi-

ği"ni, sosyal-demokrat milletvekillerinin "küçük-burjuva hırsları"nın "*muazzam*" olduğunu yazar (3 Haziran'da). "Almanya gibi bir ülkede küçük-burjuva–sosyalist bir fraksiyon kaçınılmazdır", der Engels.

1887. Engels, Viereck gibi kişilerin (Höchberg ayarında bir sosyal-demokrat) milletvekili seçilmeleri halinde partinin rezil olacağını yazan Sorge'ye yanıt verir. Yapılacak bir şey yok, diye savunur kendisini Engels, işçi partısi iyi Reichstag milletvekillerini nereden bulacak.

> "Sağ kanattan baylar kendilerine sadece Sosyalistler Yasası yüzünden hâlâ tolere edildiğini ve Parti'nin yeniden hareket özgürlüğüne kavuştuğu gün berhava olacaklarını biliyorlar."

Engels için genelde, "tersi yerine, partinin kendi parlamento kahramanlarından daha iyi olması" daha iyidir (3 Mart 1887). Liebknecht uzlaşmacının biri, diye yakınır Engels, çelişkileri hep laflarla örtüyor, fakat iş bölünmeye varırsa, tayin edici anda bizimle olacaktır.

1889. Paris'te iki uluslararası sosyal-demokrat kongre. (Başta Fransız Possibilistleri olmak üzere) oportünistler devrimci sosyal-demokratlardan ayrılırlar. Engels (o zamanlar 68 yaşındadır) bir delikanlı gibi mücadeleye atılır. Bir dizi mektup (12 Ocak'tan 20 Temmuz 1889'a kadar) oportünistlerle mücadeleye ayrılmıştır. Sadece bunlar değil, Almanlar da, Liebknecht, Bebel vs. uzlaşmacılıkları yüzünden paylarına düşeni alırlar.

Possibilistler kendilerini hükümete sattılar, diye yazar Engels 12 Ocak 1889'da. Ve İngiliz "Sosyal-Demokrat Federasyon"un (SDF) üyelerini Possibilistlerle ittifak yapmakla suçlar.

> "Lanet olası Kongre nedeniyle yazışmalar ve koşuşturmalar bana başka bir şey için zaman bırakmıyor." (11 Mayıs 1889)

Possibilistler ayakta, bizimkiler uyuyor, diye kızar Engels. Hatta Auer ve Schippel şimdi Possibilistler Kongresi'ne gitmemizi talep ediyorlar. Fakat bu "nihayet" Liebknecht'in gözlerini açar. Engels Bernstein ile birlikte oportünistlere karşı broşürler yazar (Bernstein'ın imzasıyla — Engels bunlara "bizim broşürlerimiz" der).

"Possibilistler ***Soc. Dem. Federation*** dışında ***tüm Avrupa'da tek bir sosyalist örgüte sahip değiller*** (8 Haziran 1889). O nedenle tekrar sosyalist olmayan trade-unionlara dönüşüyorlar"... (geniş işçi partisi, işçi kongresi vs. hayranlarımızın bilgisine sunulur!) "Bunlar Amerika'dan bir ***Knight of Labor*** alıyorlar.

Bakunincilerle mücadelede olduğu gibi hasım aynıdır:

"... sadece anarşist flamanın yerini Possibilist flama almıştır: detaydaki tavizler karşılığında ve özellikle de önderler için dolgun maaşlı mevkiler (belediye encümeni, emek borsası vs.) karşılığında ilkenin burjuvaziye satılması."

Brousse (Possibilistlerin önderi) ve Hyndmann (Possibilistlerle birleşmiş olan Social Democratic Federation'un önderi) "otoriter Marksizm"e saldırır ve "yeni Enternasyonal'in çekirdeğini" oluşturmak isterler.

"Fakat Almanların ne kadar naif olduğunu bilemezsin. Bebel'e bile meselenin ne olduğunu anlatabilmek için sonsuz çaba harcadım..." (8 Haziran 1889).

Ve her iki kongre yapılıp da devrimci sosyal-demokratların, (Social Democratic Federation'un ***trade unionistleriyle***, Avusturyalıların bir kısmıyla vs. ***birleşmiş olan)*** Possibilistlerden sayıca daha fazla olduğu anlaşılınca Engels çok sevinir (17 Haziran 1889). Liebknecht ve diğerlerinin uzlaşmacı plan ve önergelerinin başarısız kalması onu sevindirir (20 Temmuz 1889).

"Duygusal uzlaşmacı kardeşlerimizin bütün dostluk yeminlerine karşılık kıçlarına bu sert tekmeyi yemeleri iyi oldu. Bu bir süre için onların aklını başına getirecektir."

... Mehring ("Sorge'ye Mektuplar") Marx ve Engels'in "adabımuaşeret"ten pek anlamadıklarını söylerken haklıdır:

"... indirdikleri her darbeyi fazla düşünmedikleri için, aldıkları darbelerden de yakınmıyorlardı... 'Eğer iğnelemelerinizin eski, iyi sepilenmiş, kalın derili postumu deleceğini düşünüyorsanız yanılıyorsunuz', diye yazar bir keresinde Engels."

Benimsedikleri bu duyarsızlığı, diye yazar Mehring Marx ve Engels hakkında, başkalarında da varsaydılar.

1893. "Fabiancılarla" kendi kendini dayatan bir hesaplaşma... Bernsteincılar hakkında hüküm (Bernstein oportünizmini boşuna İngiltere'de "Fabiancılar"da "geliştirmedi").

"Fabiancılar, burada Londra'da, sosyal devrimin kaçınılmazlığını kabul edecek kadar izan sahibi olan fakat bu dev işi imkânsız tek başına kaba proletaryaya emanet etmeyen ve o nedenle de başa geçme lütfunda bulunan bir gayretkeşler çetesidir. Temel ilkeleri devrimden korkudur. Onlar 'aydın' par excellence'dir [daniskasıdır —ÇN]. Sosyalizmleri belediye sosyalizmidir; ulus değil belediye en azından şimdilik üretim araçlarının sahibi olmalıdır. Sonra da onların bu sosyalizmi, burjuva liberalizminin aşırı, fakat kaçınılmaz bir sonucu olarak gösterilir; liberallerle hasım olarak kararlılıkla mücadele etmeyip, tersine onları sosyalist sonuçlara itme, yani onları aldatma, to permeate liberalism with socialism* ve liberallerin karşısına sosyalist adaylar çıkarmayıp, bilakis yamama ve dayatma ya da yalan söyleme taktiğinin nedeni budur. Bu arada ya kendi kendilerine yalan söyleyip kendilerini aldattıklarını ya da sosyalizmi aldattıklarını elbette kavramıyorlar.

Bunlar büyük bir gayretle bir sürü işe yaramaz şey arasında bazı iyi propaganda yazıları da ürettiler ve gerçekten de İngilizlerin bu bağlamda ürettiklerinin en iyisi. Fakat sınıf mücadelesini örtbas etme özgül taktiklerine gelince iş bozuluyor. Marx'a ve hepimize duydukları fanatik nefret bundandır — sınıf mücadelesi.

Bunların elbette pekçok burjuva taraftarı ve o nedenle de paraları var..."

SOSYAL-DEMOKRASİ İÇİNDEKİ AYDIN OPORTÜNİZMİNİN KLASİK BİR DEĞERLENDİRİLMESİ

1894. Köylü sorunu.

"Kıtada kazanılan başarılarla birlikte, diye yazar Engels 10 Kasım 1894'te, daha da çok başarı kazanma isteği artıyor ve kelimenin tam

* *Liberalizmin içine sosyalizmi nüfuz ettirmek.* ***—Red.***

anlamıyla köylü kerizlemek moda oluyor. Önce Fransızlar Nantes'da Lafargue'ın ağzından şunu açıkladılar...: kapitalizmin bizim için hallettiği küçük köylülerin yıkımını doğrudan müdahalemizle hızlandırma diye bir derdimiz yoktur, dahası, küçük köylüleri hazineye, tefeciliğe ve büyük toprak sahibine karşı doğrudan korumak gerekir. Biz bunu yapamayız, çünkü birincisi bu aptalcadır, ikincisi olanaksızdır. Şimdi de Frankfurt'ta Vollmar kalkıp, ***bir bütün olarak köylüyü*** rüşvetle satın almak istiyor, ve Vollmar'ın Yukarı Bavyera'da karşılaştığı köylü Renanya'nın borçlu küçük köylüsü değil, yanaşma ve hizmetçileri sömüren, hayvan ve tahıl satan orta ve bağımsız büyük köylüdür. Ve bu bütün ilkeden vazgeçmeden olmaz."

1894. 4 Aralık:

"İyice oportünistleşen ve neredeyse sıradan bir halk partisi olan Bayernliler (yani önderlerin çoğu ve partiye yeni katılan pekçok kişi) Bavyera Meclisi'nde genel bütçeye lehte oy vermişlerdi ve özellikle de Vollmar, Yukarı Bavyera'nın büyük köylülerini —25–80 acres (10–13 hektar) toprağı olan, yani ücretli işçi çalıştırmadan yapamayanlar— kafalamak için bir köylü örgütü kurmuştu, ama onların yanaşmaları için değil."

Buradan Marx ve Engels'in on yılı aşkın süre boyunca sistemli olarak ve durmaksızın Alman sosyal-demokrat partisi içindeki oportünizme karşı mücadele ettiğini ve sosyalizm içinde aydın darkafalılığı ve aydın küçük-burjuvalığını kovuşturduğunu görüyoruz. Bu son derece önemli bir olgudur. Geniş çevreler, Alman sosyal-demokrasisinin, proletaryanın Marksist politika ve taktiğinin örneği sayıldığını biliyor, fakat Marksizmin kurucularının, bu partinin "sağ kanadı"na (Engels'in bir tabiri) karşı nasıl sürekli bir savaş yürüttüklerini bilmiyor. Bu savaşın, Engels'in ölümünden kısa süre sonra gizli bir savaştan açık bir savaşa dönüşmesi bir tesadüf değildir. Bu, Alman sosyal-demokrasisinin onlarca yıllık tarihsel gelişiminin zorunlu bir sonucudur.

Ve Engels'in (ve Marx'ın) tavsiye, dikkat çekme, düzeltme, tehdit ve uyarılarının iki çizgisi bugün önümüzde özellikle belirgin biçimde yükseliyor. İngiliz-Amerikan sosyalistlerine en ısrarlı bir şekilde, işçi hareketiyle kaynaşmayı, örgütleri içindeki dar ve katı sekterlik ruhunu

yok etmeyi salık verdiler. Alman sosyalistlerine en ısrarlı şekilde şunu öğretmişlerdi: darkafalılığa, "parlamenter ahmaklığa" (Marx'ın 19 Eylül 1879 tarihli mektubunda kullandığı bir ifade), küçük-burjuva–aydın oportünizmine düşmeyin.

Sosyal-demokrat çalçenelerimizin birinci türden öğütler üzerinde uzun uzun dururken, ikinci tür öğütler hakkında tek laf etmemeleri karakteristik değil midir? Marx ve Engels'in mektuplarının değerlendirilmesindeki ***böyle bir*** tekyönlülük, bizde Rusya'da mevcut olan belli bir sosyal-demokrat... "tekyönlülüğün" kanıtı değil midir?

Uluslararası işçi hareketinin derin bir kaynamanın ve büyük yalpalamaların belirtilerini gösterdiği, aşırı oportünizmin, "parlamenter ahmaklığın" ve darkafalı reformizmin, karşıt yönde devrimci sendikalizm aşırılığına yol açtığı bugün, İngiliz-Amerikan ve Alman sosyalizmine Marx'ın ve Engels'in yaptığı düzeltmelerin genel çizgisi olağanüstü önem kazanmaktadır.

Sosyal-demokrat bir işçi partisinin, parlamentolarda sosyal-demokrat parlamenterlerin, ne seçimlerde, ne de basında vs. sistemli, inançlı sosyal-demokrat bir politikanın ***olmadığı*** ülkelerde Marx ve Engels sosyalistlere, proletaryayı ***siyasi olarak sarsıp uyandırmak*** için ***ne pahasına olursa olsun*** sekterlikten vazgeçmeyi ve işçi hareketine ***katılmayı*** öğrettiler. Çünkü İngiltere gibi Amerika'da da proletarya 19. yüzyılın son çeyreğinde ***neredeyse hiç*** siyasi bağımsızlık göstermiyordu. Neredeyse hiç burjuva-demokratik tarihi görevin olmadığı bu ülkelerin siyasi sahnesi ***sadece***, işçileri aldatma, demoralize etme ve satın alma konusunda dünyada eşsiz olan muzaffer, kendini beğenmiş burjuvazi tarafından işgal edilmişti.

Marx ve Engels'in Ingiliz-Amerikan işçi hareketine bu tavsiyelerinin basitçe ve doğrudan Rusya'nın koşullarına uygulanabileceğini sanmak, Marksizmden, ***yöntemlerini*** açıklığa kavuşturmak, belirli ülkelerde işçi hareketinin somut tarihsel özelliklerini ***incelemek*** için değil, bencil fraksiyoncu, entel amaçlar için yararlanmak demektir.

Tersine, burjuva-demokratik devrimin tamamlanmamış olduğu, "parlamenter biçimlerle süslenmiş bir askeri despotizmin" hüküm sürmüş ve sürmekte olduğu (Marx'ın "Gotha Programının Eleştirisi"ndeki bir ifadesi), proletaryanın çoktandır politikanın içinde bulunduğu ve sosyal-demokrat bir politika izlediği bir ülkede, Marx ve Engels herşeyden önce, işçi hareketinin görevlerinin ve kapsamının parlamenterce yavanlaştırılmasından, darkafalıca azaltılmasından korkuyorlardı.

Rusya'da burjuva-demokratik devrim çağında biz, bizde yaygın, "parlak", zengin bir liberal-burjuva basın proletaryaya koro halinde sürekli olarak komşu Alman işçi hareketinin "örnek" sadakati, parlamenter legalitesi, alçakgönüllülüğü ve ılımlılığına işaret ederek sitem ettiği için, Marksizmin *bu* yanını o kadar çok vurgulamak ve öne çıkarmakla yükümlüyüz.

Rus devriminin burjuva hainlerinin bu bencil yalanı bir tesadüf eseri değildir ya da Kadet kampından herhangi bir eski ya da gelecek bakanın kişisel ahlaksızlığının eseri değildir. Rusya'daki liberal çiftlik beylerinin ve liberal burjuvaların derin iktisadi çıkarlarının bir eseridir. Ve Marx ve Engles'in mektupları, bu yalana, bu "kitlesel aptallaştırma"ya (Engels'in 29 Kasım 1886 tarihli mektubunda bir ifade) karşı mücadelede Rusya'da tüm sosyalistler için eşi bulunmaz bir silah olmalıdır.

Liberal burjuvaların bencil yalanı, halka, Alman sosyal-demokrasisinin örnek "alçakgönüllülüğü"nü gösterir. Bu sosyal-demokratların önderleri, Marksizm teorisinin kurucuları bize şunu söylüyorlar:

> "Fransızların devrimci dili ve eylemi Viereck ve ortaklarının" (sosyal-demokrat Reichstag fraksiyonu içindeki oportünist sosyal-demokratlar) "sızlanmalarını iyice uçuklaştırdı" (sözkonusu olan Fransız Meclisi'nde bir işçi partisinin kurulması ve Fransız radikallerini Fransız proletaryasından ayıran Decazevilles grevidir) "ve böylece son Sosyalistler Yasası tartışmalarında sadece Liebknecht ve Bebel kürsüye çıktı, her ikisi de çok iyi biçimde. Bu tartışmayla yeniden dürüst insanlar arasında görünebiliriz, ki herkes için aynı durum sözkonusu değildi. Özellikle bu kadar çok darkafalı unsuru seçmelerinden beri (bu

elbette kaçınılmazdı) Almanların önderliğinin reddedilmesi çok iyi olmuştur. ***Almanya'da sakin dönemlerde her şey küçük-burjuvalaşıyor;*** bu durumda Fransız rekabetinin dikeni ***mutlaka gereklidir...***" (29 Nisan 1886 tarihli mektup.)

Ağırlıkla Alman sosyal-demokrasisinin düşünsel etkisi altında bulunan Rusya Sosyal-Demokrat İşçi Partisi'nin öğrenmesi gereken dersler herşeyden önce bunlardır.

Bize bu dersleri veren, ondokuzuncu yüzyılın en büyük adamlarının yazışmalarından şu ya da bu tekil pasaj değil, bu adamların proletaryanın uluslararası deneyimlerine getirdiği dostça, açık, her türlü diplomasiden ve küçük hesaplardan arınmış eleştirinin tüm ruhu ve tüm içeriğidir.

Marx ve Engels'in bütün mektuplarının bu ruhla ne kadar dolu olduğu, nispeten özel, fakat buna karşılık son derece karakteristik olan şu pasajlardan da görülebilir.

1889 yılında İngiltere'de acemi, vasıfsız, basit işçilerin (gazhane işçileri, dok işçileri vs.) genç, taze, yeni, devrimci ruhlu bir hareketi başladı. Engels bu harekete hayran oluyordu. Bu işçiler arasında ajitasyon yapan Marx'ın kızı Tussy'nin rolünü Engels özellikle öne çıkarır.

> "Burada en iğrenç olan, diye yazar Londra'dan 7 Aralık 1889'da, işçilerin iliğine kadar işlemiş olan burjuva 'respectability'dir [saygınlık —ÇN]. Toplumun itirazsız kabullenilen ve her biri kendi gururuna fakat aynı zamanda 'better'lerine [üstleri —ÇN] ve 'superior'larına [amirleri —ÇN] doğuştan saygıya sahip sayısız sosyal kademeye bölünmesi sosyal olarak öyle eski ve sağlam temellere sahip ki, kafeslemek burjuvalar için hâlâ oldukça kolay oluyor. Ben örneğin John Burns'un içten içe, kendi sınıfından çok Kardinal Manning, Lord Mayor ve genelde burjuvaların nezdinde popüler olmakla gururlanmadığından emin değilim. Ve Champion — eski teğmen — yıllar önce burjuvalarla, özellikle de muhafazakâr unsurlarla aşık atmış, papazların ***Church Congress***'inde [Kilise Kongresi —ÇN] sosyalizm vaaz etmişti vs. İçlerinden en iyisi olduğunu düşündüğüm Tom Mann bile Lord Mayor'la öğle yemeği yiyeceğinden söz etmeyi sever. Fransızlarla karşılaştırıldığında, devrimin neye yaradığı hemen görülür."

Yoruma gerek yok.

Bir başka örnek. 1891 yılında bir Avrupa savaşı çıkma tehlikesi vardı. Engels bu konuda Bebel'le yazışmış ve ikisi, Rusya'nın Almanya'ya saldırması halinde Alman sosyalistlerinin Ruslara ve Rusların bütün müttefiklerine karşı amansız bir savaş yürütmeleri gerektiği konusunda görüş birliğine varmışlardı.

> "Eğer Almanya ezilirse, biz de ezileceğiz, buna karşılık en elverişli durumda mücadele öyle şiddetli olabilir ki, Almanya ancak devrimci çarelerle dayanabilir ve böylece çok büyük olasılıkla iktidara gelmek ve 1793'ü oynamak zorunda kalacağız." (24 Ekim 1891 tarihli mektup.)

1905 yılında Rus İşçi Partisi için "Jakobenci" perspektiflerin sosyal-demokrat olmayan karakteri üzerine yazan oportünistler bunu bellesinler! Engels yanlış anlamaya yer vermeyecek bir biçimde Bebel'in dikkatini, sosyal-demokratların Geçici Hükümete katılmak zorunda kalma olasılığına çekiyor.

Sosyal-demokrat işçi partilerinin görevleri konusunda bu anlayışta olan Marx ve Engels'in, Rus devrimine ve bu devrimin tüm dünya için muazzam önemine sevinçli bir inanç duymuş olmaları son derece doğaldır. Neredeyse 20 yıl boyunca bu yazışmalarda Rusya'da devrimin bu coşkulu beklentisini izleyebiliriz.

İşte Marx'ın 27 Eylül 1877 tarihli bir mektubu. Doğu krizi Marx'ı çok sevindirir.

> "Rusya... çoktan beri bir devrimin eşiğinde bulunuyor; bunun bütün unsurları hazır. Cesur Türkler... kendi kendilerine attıkları dayakla patlamayı yıllar öncesine aldılar. Devrim secundum artem* ***anayasa oyunlarıyla*** başlayacak, et il y aura un beau tapage**. Doğa ana bize özellikle bir oyun etmezse, bu sevinci de yaşayacağız." (Marx o zamanlar 61 yaşındaydı.)

Doğa ana Marx'ın bu "sevinci" yaşamasına izin vermedi — vere-

* *Sanatın tüm kurallarına göre, hakkı veçhile, bihakkın.* —*ÇN*

** *ve güzel bir gürültü kopacak.* —***Alm. Red.***

mezdi de. Ne var ki Marx "anayasa oyunları"nı ***önceden haber vermişti*** ve sözleri de, sanki Rusya'da Birinci ve İkinci Duma hakkında daha dün yazılmış etkisi bırakmaktadır. Halkın "anayasa oyunları"na karşı uyarılması ise liberallerle oportünistlerin nefret ettikleri boykot taktiğinin canlı özünü oluşturuyordu...

İşte Marx'ın 5 Kasım 1880 tarihli bir mektubu. Marx "Kapital"in Rusya'daki başarısına sevinir ve o sıralar henüz yeni ortaya çıkmış olan "Kara Paylaşım" yandaşlarının grubuna karşı "Narodnaya Volya" yandaşlarını destekler. Marx onların görüşlerindeki anarşist unsurları doğru kavramış ve — o zamanlar "kara paylaşım"ı savunan Narodniklerin gelecekte sosyal-demokratlara gelişeceğini bilmediği ve bilemeyeceği için — "kara paylaşım" yandaşlarına şiddetli alaycılığının tüm gücüyle saldırmıştı:

> "Bu baylar her türlü siyasi-devrimci eyleme karşılar. Rusya bir perende atarak anarşist-komünist-ateist binyıla sıçramalıdır. Bu arada bu sıçrayışı, ilkeleri denilen şey courent la rue depuis feu Bakounine* bıktırıcı bir doktrinerlikle hazırlıyorlar.

Buradan, 1905 ve sonraki yılların Rusyası için ***sosyal-demokrasinin*** "siyasi-devrimci eylemi"nin önemini Marx'ın nasıl değerlendirdiği görülebilir.**

İşte Engels'in 6 Nisan 1887 tarihli bir mektubu:

> "Buna karşılık Rusya'nın kriz arifesinde olduğu görülüyor. Son suikastlar çizgiyi epeyce aştı..."

---

* *İlkeleri denilen şey rahmetli Bakunin'den beri sokaklarda satılan.* ***—Alm. Red.***

** *Yeri gelmişken. Eğer belleğim beni yanıltmıyorsa ya Plehanov ya da V. İ. Zasuliç 1900–1903 yıllarında bana Engels'in Plehanov'a yazdığı "Görüş Ayrılıklarımız" ve Rusya'da önümüzdeki devrimin karakteri üzerine bir mektubundan söz etmişlerdi. Böyle bir mektubun olup olmadığını, bugüne kalıp kalmadığını ve onu yayınlamanın zamanı gelip gelmediğini öğrenmek ilginç olacaktır.*

9 Nisan 1887 tarihli bir mektup — yine aynı şey...

"Ordu, hoşnutsuz, gizli faaliyetlerde bulunan subaylarla dolu." (Engels o zamanlar "Narodnaya Volya"nın devrimci mücadelesinin etkisi altındaydı, umudunu subaylara bağlamıştı ve onsekiz yıl sonra son derece parlak biçimde ortaya çıkan Rus askerleri ve bahriyelileri arasındaki devrimci havayı henüz görememişti.) "... Bu yıl dayanabileceğine inanmıyorum; hele bir Rusya'da patlak versin, o zaman hurra!"

23 Nisan 1887 tarihli bir mektup.

"Almanya'da takibat üzerine takibat" (sosyalistlere karşı). "Öyle görünüyor ki Bismarck her şeyin hazır olmasını istiyor, öyle ki, şimdi sadece ayların meselesi olan Rusya'da devrim patlak verdiğinde derhal Almanya'da da hücuma geçilebilsin."

Aylar çok çok uzun sürdü. Alınlarını buruşturarak asık bir suratla Engels'in "devrimciliği"ni şiddetle mahkûm edecek, ya da sürgündeki eski devrimcinin eski hayalleri üzerine küçümseyici bir biçimde alay edecek bazı darkafalıların çıkacağına kuşku yoktur.

Evet, Marx ve Engels, devrimin yakınlığı hakkındaki tespitlerinde, devrimin zaferiyle ilgili umutlarında (örneğin 1848'de Almanya'da), Alman "cumhuriyeti"nin yakınlığına inançta ("Cumhuriyet İçin Ölmek", diye yazmıştı Engels, 1848 ve 1849 yıllarında Reich anayasası için askeri kampanyaya katılan biri olarak ruhsal durumunu hatırlayarak) çokça ve sık sık yanıldılar. 1871 yılında "Güney Fransa'yı ayaklandırmak"la uğraşırken yanıldılar, "ve bunun için" onlar (Becker kendisi ve en yakın arkadaşları için "biz" diye yazıyor) "yapılabilecek her şeyi yaptılar, özveri gösterdiler ve ***göze aldılar.***" Aynı mektupta şöyle deniyor:

"Mart ve Nisan'da elimizde daha fazla olanak olsaydı, tüm Güney Fransa'yı ayaklandırır ve Paris'te Komün'ü kurtarırdık."

Fakat tüm dünya proletaryasını küçük, günlük, önemsiz görevlerin üstüne çıkarmaya çalışan ve de çıkaran devrimci düşüncenin devlerinin ***bu tür*** hataları, devrimci havaiyatın abesliği üzerine, devrimci mücadelenin yararsızlığı üzerine, karşı-devrimci "anayasal" hayallerin

çekiciliği üzerine gösterişle konuşan, yanıp yakılan, yaygara koparan ve kehanette bulunan resmi liberalizmin bayağı bilgeliğinden bin kez daha soylu, daha ulu ve ***tarihsel olarak daha değerli, daha gerçekçidir***...

Rus işçi sınıfı hatalarla dolu devrimci eylemleriyle özgürlüğü kazanacak ve Avrupa'yı şevklendirecektir — o yavan herifler devrimci faaliyetsizliklerinin yanılmazlığıyla övünedursunlar.

19 (6) Nisan 1907.

AVRUPA İŞÇİ HAREKETİNDEKİ AYRILIKLAR

I

Avrupa ve Amerika'nın bugünkü işçi hareketi içindeki başlıca taktik ayrılıklar, bu hareket içinde fiilen egemen teori haline gelmiş olan Marksizmden sapan iki büyük akıma karşı mücadeleyle sonuçlanmaktadır. Bu iki akım revizyonizm (oportünizm, reformizm) ve anarşizmdir (anarko-sendikalizm, anarko-sosyalizm). İşçi hareketi içindeki egemen Marksist teoriden ve Marksist taktikten bu iki sapma, proleter kitle hareketinin elli yılı aşkın tarihi boyunca tüm uygar ülkelerde çeşitli biçimlerde ve çeşitli renklerde görülür.

Tek başına bu olgudan bile, bu sapmaların ne tesadüflerle, ne de tek tek kişi veya grupların yanılgılarıyla, hatta ulusal özelliklerin ve geleneklerin etkisiyle vs. açıklanamayacağı anlaşılıyor. Tüm kapitalist ülkelerin iktisadi düzeninden ve gelişme karakterinden kaynaklanan ve bu sapmaları sürekli üreten daha köklü nedenler olmalıdır. Hollandalı Marksist Anton Pannekoek'in geçen yıl yayınlanan "İşçi Hareketindeki Taktik Ayrılıklar" (Hamburg, Erdmann Dubber, 1909) adlı kısa yazısı, bu nedenleri bilimsel olarak araştırma yönünde ilginç bir girişimdir. Aşağıda okura, Pannekoek'in çıkardığı sonuçları tanıtmak istiyoruz, bu sonuçları kesinlikle doğru olarak kabul etmek gerekir.

İşçi hareketinin büyümesi olgusu, periyodik olarak taktik ayrılıklar üreten en köklü nedenler arasındadır. Bu hareket herhangi bir hayali idealin ölçeğiyle ölçülmeyip, normal insanların pratik hareketi olarak görüldüğünde, sürekli yeni "acemi erler"ın kazanılmasına, emekçi kitlenin yeni katmanlarının çekilmesine, kaçınılmaz olarak teori ve taktikteki yalpalamaların, eski hataların yinelenmesinin, eskimiş görüşlere ve eskimiş yöntemlere geçici geri dönüşlerin vs. eşlik edeceğini kestirebiliriz. Acemilerin "eğitimi" için her ülkenin işçi hareketi periyodik olarak az çok enerji, dikkat ve zaman harcar.

Devam edelim. Kapitalizmin gelişme hızı çeşitli ülkelerde ve ulusal ekonominin çeşitli alanlarında eşitsizdir. İşçi sınıfı ve onun ideologları Marksizmi en kolay, en çabuk, en eksiksiz ve en sağlam biçimde büyük sanayinin en büyük gelişim koşulları altında benimserler. Geri ya da gelişmesinde geri kalan iktisadi ilişkiler daima, işçi hareketi içinde, genelde burjuva dünya görüşünün ve özelde burjuva-demokratik dünya görüşünün tüm geleneklerinden kopacak durumda olmayan, Marksizmin sadece bazı yanlarını, yeni dünya görüşünün sadece bazı parçalarını ya da bazı şiarlarını ve taleplerini benimseyen yandaşların ortaya çıkmasına yol açar.

Ayrıca, çelişkiler içinde ve çelişkiler yoluyla gerçekleşen toplumsal gelişmenin diyalektik karakteri, ayrılıkların sürekli bir kaynağını oluşturur. Kapitalizm ilericidir, çünkü eski üretim tarzlarını yok eder ve üretici güçleri geliştirir, ama aynı zamanda büyümenin belirli bir gelişim aşamasında üretici güçleri engeller. İşçileri eğitir, örgütler ve disipline eder — ve onları ezer, baskı altında tutar, dejenerasyona, sefalete vs. sürükler. Kapitalizm bizzat kendi mezar kazıcısını üretir, bizzat yeni düzenin unsurlarını yaratır ve aynı zamanda bu tek tek unsurlar, eğer bir "sıçrama" yapılmazsa, genel durumda hiçbir şey değiştirmezler, sermayenin egemenliğine dokunmazlar. Diyalektik materyalizmin teorisi olarak Marksizm, kapitalizmin ve işçi hareketinin bu canlı yaşamının, canlı tarihinin bu çelişkilerini kavramayı bilir. Fakat kitlelerin kitaplardan değil, yaşamdan öğrendikleri açıktır ve bu yüz-

den bazı kişiler ve gruplar sürekli abartıp, kapitalist gelişmenin kâh şu kâh bu karakterini, bu gelişimin kâh şu kâh bu "öğretisi"ni tekyanlı bir teori, tekyanlı bir taktik sistemi katına yükseltirler.

Marksizmi anlamayan, bugünkü işçi hareketini anlamayan burjuva ideologlar, liberaller ve demokratlar, sürekli olarak bir umarsız uçtan diğerine düşüyorlar. Kâh her şeyi kötü insanların bir sınıfı diğerine karşı "kışkırtması"yla açıklamaya çalışıyorlar, kâh kendilerini işçi partisinin "barışçıl bir reform partisi" olduğuyla avutuyorlar. İşçi sınıfının *bir* yanına tutunan, tekyanlılığı teori katına yükselten ve bu hareketin şu ya da bu döneminin, işçi sınıfının şu ya da bu etkinlik koşullarının özgül bir niteliğini oluşturan eğilim ve çizgilerinin birbirini dışladığını açıklayan gerek anarko-sendikalizm, gerekse de reformizm, bu burjuva *dünya görüşünün* ve *onun* etkisinin doğrudan ürünü olarak görülmelidir. Gerçek yaşam, gerçek tarih ise bu çeşitli eğilimleri kendi içinde *içerir*, tıpkı yaşamın ve doğadaki gelişmenin gerek yavaş evrimi, gerekse de ani sıçramaları, tedriciliğin kesintiye uğramasını kapsaması gibi.

Revizyonistler "sıçramalar" üzerine ve işçi hareketinin tüm eski toplum düzenine ilkesel karşıtlığı üzerine bütün değerlendirmeleri boş laf sayıyorlar Reformları, sosyalizmin kısmen gerçekleştirilmesi sayıyorlar. Anarko-sendikalist "küçük işleri", özellikle parlamento kürsüsünden yararlanmayı reddeder. Gerçekte anılan ikinci taktik, büyük olaylara yol açan güçleri toparlamayı bilmeden "büyük günü" beklemeye çıkar. Her birinciler ve hem de ikinciler en önemli, en acil çalışmayı: işçilerin, *her türlü* koşul altında iyi işlemeyi bilen, tepeden tırnağa sınıf mücadelesi ruhuyla dolu, hedeflerini net olarak gören ve gerçekten Marksist dünya görüşüyle eğitilen büyük, güçlü, iyi işleyen örgütlerde toplanmasını engeller.

Burada biraz konudan uzaklaşıp, olası yanlış anlamaların önünü almak için, Pannekoek'in, Rusya'yı aklından bile *geçirmeksizin*, tahlilini *sadece* Batı Avrupa tarihinden, özellikle Almanya ve Fransa'nın tarihinden örneklerle resimlediğini belirtelim. Ara sıra sanki Rusya'ya

imada bulunuyormuş izlenimi uyansa da, bunun nedeni, Marksist taktikten belirli sapmaları üreten temel eğilimlerin, Rusya'yla Batı arasında kültürde ve yaşam tarzında, aynı zamanda tarihi ve iktisadi olarak var olan muazzam farklara rağmen, bizde de ortaya çıkmasıdır.

Son olarak, işçi hareketine katılanlar arasında ayrılıklar üreten olağanüstü önemli bir neden, genelde egemen sınıfların, özelde ise burjuvazinin taktiğindeki değişikliklerdir. Burjuvazinin taktiği hep tekdüze ya da en azından hep aynı mahiyette olsaydı, işçi sınıfı onun karşısına aynı şekilde tekdüze ya da aynı mahiyette bir taktik çıkarmayı çabuk öğrenirdi. Gerçekte burjuvazi tüm ülkelerde kaçınılmaz olarak iki yönetim sistemi, çıkarları için ve egemenliğini savunmak için iki mücadele yöntemi hazırlar; ve bu iki yöntem kâh birbirini izler, kâh çeşitli kombinezonlarda içiçe geçer. Bunlardan birincisi şiddet yöntemidir, işçi hareketine her türlü tavizi reddetme yöntemidir, eski ve miadı dolmuş tüm kurumları destekleme yöntemidir, reformları uzlaşmazca reddetme yöntemidir. Batı Avrupa'da toprak sahipleri sınıflarının bir politikası olmaktan çıkıp, gittikçe daha fazla tüm burjuvazinin politikasının bir varyasyonu haline gelen muhafazakâr politikanın özü bundan ibaretir. İkinci yöntem, "liberalizm" yöntemidir, siyasi hakları geliştirme yönünde, reformlar, tavizler vs. yönünde adımlar atma yöntemidir.

Burjuvazi tek tek kişilerin kötü niyetli hesaplarından dolayı ve tesadüfen değil, kendi durumunun temel çelişkilerine uygun olarak bir yöntemden diğerine geçer. Normal kapitalist toplum, pekişmiş bir temsili sistem olmadan, halkın, doğal olarak "kültürel" bakımdan nispeten yüksek talepler koymasıyla karakterize olan belirli politik hakları olmadan başarıyla gelişemez. Belirli bir asgari kültürle ilgili bu talepler, yüksek teknolojisi, karmaşıklığı, esnekliği, hareketliliği, dünya çapında rekabetin hızlı gelişimi vs. ile bizzat kapitalist üretim tarzının koşulları tarafından üretilir. Bunun sonucunda, burjuvazinin taktiğindeki yalpalamalar, şiddet kullanma sisteminden sahte tavizler sistemine geçişler, tüm Avrupa ülkelerinin son elli yıllık tarihine özgüdür; çeşitli

ülkeler belirli dönemlerin seyri içinde ağırlıklı olarak yöntemlerden birini ya da diğerini geliştirirler. Böylece örneğin XIX. yüzyılın altmışlı ve yetmişli yıllarında İngiltere "liberal" burjuva politikanın klasik ülkesiydi, yetmişli ve seksenli yılların Almanyası şiddet yöntemine dayanıyordu vs.

Almanya'da bu yöntem egemenken, burjuva hükümet etmenin bu bir sisteminin tekyanlı yankısı, anarko-sendikalizmin ya da o zamanlar dendiği gibi, anarşizmin işçi hareketi içinde gelişmesi oldu (doksanlı yılların başında "Gençler", seksenli yılların başında Johann Most). 1890'da "tavizler"e doğru bir değişim gündeme geldiğinde, her zaman olduğu gibi, bu değişimin işçi hareketi için daha tehlikeli olduğu ortaya çıktı, çünkü burjuva "reformculuğu"nun aynı şekilde tekyanlı bir yankısını: işçi hareketi içinde oportünizmi üretiyordu.

> "... (Burjuvazinin) liberal ilerici politikasının pozitif (reel) hedefi işçileri yanıltmaktır —diyor Pannekoek—, aralarında ayrılık üretmektir, onların politikasını âciz, daima âciz ve gelip geçici sahte reformculuğun âciz bir uzantısına dönüştürmektir."

Sık sık burjuvazi belirli bir süre hedefine, Pannekoek'in doğru tanımıyla, "daha kurnaz" bir politika oluşturan "liberal" politikanın yardımıyla ulaşır. İşçilerin bir kısmı, işçi temsilcilerinin bir kısmı bazen sahte tavizlere kanarlar. Revizyonistler sınıf mücadelesi öğretisini "eskimiş" ilan ederler veya pratikte sınıf mücadelesinden vazgeçmek anlamına gelen bir politika izlerler. Burjuva taktiğinin gelgitlerini işçi hareketi içinde revizyonizmin güçlenmesiyle sonuçlanır ve sık sık, işçi hareketi içindeki ayrılıkları doğrudan bölünmeye varana kadar keskinleştirir.

Anılan tüm nedenler, işçi hareketi içinde, proletarya içinde taktikle ilgili ayrılıklar üretmektedir. Proletaryayla, aralarında köylülüğün de bulunduğu proletaryayla temas halindeki küçük-burjuva katmanlar arasında bir Çin Seddi yoktur ve olamaz. Elbette küçük-burjuvaziden proletaryaya tek tek kişilerin, grupların ve kesimlerin geçişi, proletaryanın taktiğinde yalpalamalara yol açacaktır.

Çeşitli ülkelerin işçi hareketinin deneyimi, pratiğin somut sorunlarına dayanarak, Marksist taktiğin özü hakkında açıklık sağlanmasına yardımcı olur, daha genç ülkelerin, Marksizmden sapmaların gerçek sınıfsal anlamını daha açık anlamalarına ve bu sapmalarla daha büyük bir başarıyla mücadele etmelerine yardımcı olur.

29 (16) Aralık 1910

İŞÇİ HAREKETİ İÇİNDEKİ FİKİR MÜCADELESİ

Devrim sonrası Rusya'nın olağanüstü önemli bir özelliği, ***muhalif*** ya da ilerici katmanlardaki köklü düşünce değişikliğidir. Bu özelliği unutan biri, Rus devrimini ve onun karakterini, aynı şekilde mevcut dönemde işçi sınıfının görevlerini anlama olanağını kendi elinden alır.

Liberal burjuvazi içindeki düşünce değişikliği, anti-demokratik bir akımın oluşumunda ifadesini bulur (Struve, İzgoyev, V. Maklakov açıkça, diğer Kadetler gizlice, "utangaçça").

Demokrasi içindeki değişiklik, gerek sosyal-demokratlarda (proleter demokrasi) gerekse de Sosyal-Devrimcilerde (burjuva demokrasisi) dev bir düşünsel yozlaşma ve dev bir kararsızlıkta ifadesini bulur. Demokrasinin en iyi temsilcileri bile kendilerini yozlaşmaya, kararsızlığa, dönekliğe ***üzülmekle*** sınırlıyorlar. Buna karşılık Marksistler, bu ***toplumsal*** olgunun ***sınıfsal*** köklerini arıyorlar.

Bu yozlaşmanın en önemli ifadesi Tasfiyeciliktir, o, "aydınların belli bir bölümünün" yeraltı örgütünü "tasfiye etme" ve "yerine" açık bir işçi partisi "koyma girişimi" olarak bu resmi adı, Marksist plenum tarafından onaylanan adı daha 1908'de almıştır. ***Bütün*** "akımlar"ın ve grupçukların temsilcilerinin hazır bulunduğu önde gelen Marksistlerin

Ocak 1910'daki son resmi toplantısında, ***proletarya üzerinde burjuva etkinin*** bir ***tezahürü*** olarak Tasfiyeciliğin mahkûm edilmesine itiraz edecek ***tek*** kişi çıkmadı. Bu mahkûmiyet, aynı zamanda Tasfiyeciliğin ***sınıfsal*** köklerinin açıklanması, ***oybirliğiyle*** kabul edildi.

O zamandan beri dört yılı aşkın zaman geçti ve proleter kitle hareketinin dev deneyimi, Tasfiyeciliğin bu değerlendirilmesini binlerce kez doğruladı.

Gerek Marksizmin teorisinin gerekse de proleter kitle hareketinin pratiğinin, işçilere düşman burjuva bir akım olarak Tasfiyeciliğin işini geri dönülmez biçimde bitirdiğini olgular kanıtlamıştır. Örneğin sırf, "Severnaya Raboçaya Gazeta"nın* "illegal basın"a hakaret ettiği (13 Mart tarihli sayı) ya da gösterileri eleştirdiği (11 Nisan tarihli sayıda Bay Gorski), Bulkin'in tamamen liberal tarzda "illegalite"yi eleştirdiği ("Naşa Zarya"** No. 3), üzücü ünüyle ***L. Martov***'un "Naşa Zarya" redaksiyonu adına Bulkin'i bu noktada bütünüyle desteklediği ve "açık bir işçi partisinin inşası"nı savunduğu 1914 Mart ayını anımsamak yeter — sınıf bilinçli işçilerin neden Tasfiyeciliğe, Tasfiyecileri amansızca mahkûm etmek ve onları bütünüyle mahkûm etmek dışında başka bir tavır ***alamayacaklarını*** anlamak için bunu anımsamak yeter.

Ancak burada çok önemli sorun ortaya çıkıyor: Bu akım tarihsel olarak nasıl oluşmuştur?

Oluşumu, Rusya'da Marksizmin proleter kitle hareketiyle bağının ***yirmi yıllık*** tarihine dayanır. 1894–1895 yıllarına dek böyle bir bağ yoktu. "Emeğin Kurtuluşu" grubu sosyal-demokrasiyi sadece teorik olarak kurmuş ve işçi hareketine giden ilk adımı atmıştı.

Ancak 1894–1895 yıllarındaki ajitasyon ve 1895–1896 yıllarındaki grevler, sosyal-demokrasiyle proleter kitle hareketi arasında sağlam ve kopmaz bir bağ yarattı. Ve Marksizm içindeki iki akım arasındaki

---

* *"Kuzey İçin İşçi Gazetesi"*. —***Alm. Red.***

** *"Şafağımız"*. —***Alm. Red.***

fikir mücadelesi de ***hemen*** başladı; "Ekonomistler"in tutarlılara karşı ya da (daha sonra) "Iskra" yandaşlarına karşı mücadelesi (1895–1902), "Menşevikler"in "Bolşevikler"e karşı mücadelesi (1903–1908), Tasfiyecilerin Marksistlere karşı mücadelesi (1908–1914).

Ekonomizm ve Tasfiyecilik, yirmi yıldır var olan bir ve aynı küçük-burjuva aydın oportünizminin çeşitli biçimleridir. Oportünizmin tüm bu biçimleri arasındaki sadece düşünsel değil, kişisel bağ da hiç kuşku götürmez bir olgudur. Ekonomistlerin sonradan Menşevik, şimdi de Tasfiyeci olan lideri A. Martinov'u anmak yeter. Bizzat pekçok noktada* Menşeviklere yakın olan ve buna rağmen Menşeviklerin aydın-oportünist unsurları emdiğini, Tasfiyecilerin "Ekonomizm"in hatalarını sürdürdüklerini ve işçi partisini yıktıklarını açıkça kabul eden G. V. Plehanov gibi bir tanığa dayanmak yeter.

İşçilere en büyük zararı (Tasfiyeciler ve Troçki gibi) işçi hareketi içindeki fikir mücadelesinin bu yirmi yıllık tarihini görmezden gelen veya tahrif edenler vermektedir.

Hareketinin tarihine karşı belleğini yitirmiş gibi davranan biri, sınıf bilinçli bir işçi olamaz. Tüm kapitalist ülkeler içinde Rusya en geri,

---

* *Neden "pekçok noktada" diyoruz? Çünkü Plehanov, birçok kez Menşeviklerden uzaklaştığı özel bir tavır almıştır: 1) 1903 Parti Kongresi'nde Plehanov Menşeviklerin oportünizmine karşı mücadele etti; 2) Kongre'den sonra Plehanov "Iskra"nın 46-51. sayılarının redaksiyonunu yaptı, yine Menşeviklere karşı; 3) 1904 yılında Plehanov, Akselrod'un Zemstvo kampanyası planını, onun tam da temel hatasını susarak gözardı ettiği bir tarzda savundu; 4) 1905 ilkbaharında Plehanov Menşeviklerden ayrıldı; 5) 1906 yılında, I. Duma dağıtıldıktan sonra Plehanov kesinlikle Menşevik olmayan bir tavır aldı (Bkz. "Proletari", Ağustos 1906) (Bütün Eserler, Cilt X, s. 76-81. —**Alm. Red.**); 6) 1907 Londra Parti Kongresi'nde Plehanov, Çerevanin'in anlattığı gibi, Menşeviklerin "örgütsel anarşizmi"ne karşı mücadele verdi. Menşevik Plehanov'un Tasfiyeciliğe karşı neden bu kadar uzun süre kararlılıkla mücadele ettiğini ve yüzünü açığa çıkardığını anlamak için bu olguları bilmek gerekir.*

en küçük-burjuva olanıdır. Bu nedenle işçilerin ***kitle*** hareketi tesadüfen değil kaçınılmaz olarak, bu harekette küçük-burjuva, oportünist ***kanadı*** yaratmıştır.

Bu yirmi yıl içinde işçi hareketinin burjuvazinin etkisinden, Ekonomizmin ve Tasfiyeciliğin etkisinden temizlenmesindeki ilerleme ***muazzamdır***. Şimdi ilk kez, gerçekten Marksist bir parti için sağlam, gerçekten proleter bir temel atılıyor. Herkes, sınıf bilinçli işçilerin büyük çoğunluğunun "Pravda" yandaşı olduğunu kabul ediyor, "Pravda" yandaşlarının düşmanları bile bunu kabul etmek zorunda kalıyor — olgular onları bunu kabul etmeye zorluyor! Ocak 1910'da Marksist "Plenum"un ***teorik olarak*** kabul ettiği şeyi (Tasfiyecilik "proletarya üzerinde burjuva etkidir"), sınıf bilinçli işçiler dört yıl boyunca hayata geçirdiler, Tasfiyecileri güçsüz bırakarak, görevlerinden alarak ve Tasfiyeciliği proleter kitle hareketinin uzağında duran legal oportünist yazarlardan oluşan bir gruba dönüştürerek ona fiilen geçerlilik kazandırdılar.

Rusya'da işçi hareketi bu yirmi yıllık fikir mücadelesi sırasında büyümekte, sağlamlaşmakta ve gözünü kırpmadan olgunlaşmaktadır. O "Ekonomizm" üzerinde zafer kazanmıştır: sınıf bilinçli proletaryanın en seçkinleri "Iskracılar"ın safına geçti. Devrimin tüm tayin edici anlarında "Menşevikleri" azınlıkta bıraktı: ***bizzat*** Levitski ***bile*** işçi kitlelerinin Bolşeviklerle birlikte olduğunu kabul etmek zorunda kaldı.

İşçi hareketi şimdi sonunda Tasfiyecilik üzerinde zafer kazanmış ve bu sayede doğru yola, insanlığın en yüce görevleri için en ilerici sınıfın geniş, Marksist teori tarafından aydınlatılan ve azaltılmamış şiarlarla genelleştirilmiş mücadelesinin yoluna adım atmıştır.

17 (4) Mayıs 1914

EMPERYALİZM VE SOSYALİZMDEKİ BÖLÜNME

Emperyalizmle (sosyal şovenizm görünümündeki) oportünizmin Avrupa işçi hareketi üzerinde kazandığı korkunç ve iğrenç zafer arasında bir bağıntı var mıdır?

Modern sosyalizmin temel sorunu budur. Ve Parti literatürümüzde ilk olarak çağımızın ve bu savaşın emperyalist karakterini, ikinci olarak sosyal-şovenizmin oportünizmle kopmaz tarihi bağını ve aynı politik düşünsel içeriğini bütünüyle saptadıktan sonra, bu temel sorunun tahliline geçebiliriz ve geçmek zorundayız.

Emperyalizmin mümkün olduğunca doğru ve tam bir tarifiyle başlamamız gerekir. Emperyalizm kapitalizmin özel bir tarihi aşamasıdır. Bu özellik üçlüdür: Emperyalizm: (1) tekelci kapitalizmidir; (2) asalak ya da çürüyen kapitalizmdir; (3) can çekişen kapitalizmdir. Serbest rekabetin yerine tekelin geçmesi, emperyalizmin temel iktisadi özelliğidir, *özüdür*. Tekelci egemenlik kendini beş ana biçimde gösterir: 1) Karteller, satış kartelleri ve tröstler; üretimin yoğunlaşması, bu tekelci kapitalist birlikleri ortaya çıkardığı bir aşamaya ulaşmıştır; 2) büyük bankaların tekelci konumu: üç-beş dev banka Amerika'nın, Fransa'nın, Almanya'nın tüm iktisadi yaşamına hükmetmektedir; 3)

hammadde kaynaklarının tröstler ve mali oligarşi tarafından gaspı (mali sermaye, banka sermayesiyle içiçe geçmiş tekelci sanayi sermayesidir); 4) dünyanın uluslararası karteller tarafından (iktisadi) paylaşımı ***başlamıştır***. ***Tüm*** dünya pazarına hükmeden ve —savaş onu ***yeniden*** paylaştırmadığı sürece— "güzellikle" paylaşan bu tür kartellerden ***yüzden*** fazla vardır! Tekelci olmayan kapitalizmin meta ihracından farklı olarak özellikle karakteristik bir olgu olan sermaye ihracı, dünyanın iktisadi ve siyasi-teritoryal paylaşımıyla sıkı bir bağ içindedir; 5) dünyanın (sömürgelerin) teritoryal paylaşımı ***tamamlanmıştır***.

Kapitalizmin en yüksek aşaması olarak emperyalizm Amerika ve Avrupa'da ve daha sonra da Asya'da 1898–1914 yıllarında sağlam bir şekle büründü. İspanyol–Amerikan Savaşı (1898), Boer Savaşı (1900–1902), Rus–Japon Savaşı (1904–1905) ve 1900 yılında Avrupa'da iktisadi kriz — dünya tarihinin yeni çağının en önemli tarihsel kilometre taşları bunlardır.

Emperyalizmin asalak ya da çürüyen kapitalizm olduğu, kendini her şeyden önce, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin egemenliği altında ***her*** tekeli karakterize eden çürüme eğiliminde gösterir. Cumhuriyetçi-demokratik ve monarşist-gerici emperyalist burjuvazi arasındaki fark, her ikisi de canlı canlı çürüdüğü için silinir (bu kapitalizmin çeşitli sanayi dallarında, çeşitli ülkelerde, çeşitli dönemlerde şaşırtıcı derecede hızlı gelişimini asla dışlamaz). İkinci olarak kapitalizmin çürümesi, dev bir ***rantiyeci*** kesimin, "kupon keserek" yaşayan kapitalistlerin oluşumunda ifadesini bulur. En ileri dört emperyalist ülkede, İngiltere, Kuzey Amerika, Fransa ve Almanya'nın her birinde değerli kâğıtlara yatırılmış sermaye 100–150 ***milyar*** frank arasındadır, bu ise ülke başına en az 5 ile 8 milyar arasında yıllık gelir demektir. Üçüncü olarak sermaye ihracı asalaklığın daniskasıdır. Dördüncüsü, "mali sermaye özgürlüğü değil, egemenliği amaçlar". ***Tüm*** çizgi boyunca siyasi gericilik emperyalizmin bir özelliğidir. Korkunç boyutlarda irtikâp, rüşvet, her türden dalavere. Beşincisi, ilhaklarla kopmaz biçimde bağlı olan ezilen ulusların sömürüsü ve özellikle de sömürgele-

rin bir avuç "büyük güç" tarafından sömürülmesi, "uygar" dünyayı gittikçe daha fazla, uygar olmayan halkların yüz milyonlarca üyesinin bedenine yapışmış bir asalağa dönüştürür. Romalı proleter toplumun sırtından yaşıyordu. Bugünkü toplum modern proleterin sırtından yaşıyor. Marx, Sismondi'nin bu derin ifadesinin altını özellikle çizerdi. Emperyalizm durumu bir ölçüde değiştirir. Emperyalist güçlerin proletaryasının ayrıcalıklı katmanı kısmen uygar olmayan halkların yüz milyonlarca üyesinin sırtından yaşar.

Emperyalizmin neden sosyalizme ***geçişi*** temsil eden ***can çekişen*** kapitalizm olduğu anlaşılır bir şeydir: kapitalizmin ***içinden*** gelişen tekel ***artık*** kapitalizmin ölümüdür, sosyalizme geçişinin başlangıcıdır. Emeğin emperyalizm tarafından muazzam ***toplumsallaştırılması*** da (onun savuncarlarının, burjuva iktisatçıların "içiçe geçme" dedikleri şey) aynı anlama gelir.

Emperyalizmi böyle tanımladığımızda, emperyalizmde "kapitalizmin bir aşamasını" görmeyi reddeden ve emperyalizmi mali sermayenin "yeğlediği" ***politika*** olarak, "sanayi" ülkelerinin "tarım" ülkelerini ilhak etme çabası olarak tanımlayan* Kautsky'yle tamamen çelişiriz. Kautsky'nin bu tanımı teorik olarak tepeden tırnağa yanlıştır. Emperyalizmin özelliği tam da sanayi sermayesinin ***değil,*** mali sermayenin egemenliğidir, sadece tarım ülkelerini ***değil, her türlü*** ülkeyi ilhak etme çabasıdır. Kautsky, "silahsızlanma", "ultra-emperyalizm" gibi bayağı burjuva reformizmine ve benzeri saçmalıklarına yolu düzlemek için emperyalizmin politikasını ekonomisinden ***ayırır,*** politikadaki tekelciliği ekonomideki tekelcilikten ayırır. Bu teorik tahrifatın anlamı ve amacı tamamen, emperyalizmin ***en derin*** çelişkilerini örtbas etmek ve böylece emperyalizmin savuncarlarıyla, açık sosyal-şovenler ve oportünistlerle "birlik" teorisini haklı göstermekle ayın kapıya çıkar.

* *"Emperyalizm çok gelişmiş sanayi kapitalizminin bir ürünüdür. Her sanayi kapitalisti ulusun, hangi ulus tarafından iskan edilmiş olduğuna bakmadan, gitikçe daha büyük bir tarım bölgesini kendine tabi kılma ve ilhak etme güdüsüdür." (Kautsky, "Neue Zeit", 11 Eylül 1914.)*

Kautsky'nin Marksizmden bu kopuşunu daha önce "Sotsial-Demokrat"ta ve "Kommunist"te yeterince ele aldık. Rus Kautskycilerimiz, başta Akselrod ve Spektator olmak üzere, Martov ve önemli ölçüde Troçki de dahil olmak üzere OK'cılar, akım olarak Kautskycilik sorununu sessizlikle geçiştirmeyi yeğlediler. Kautsky'nin savaş sırasında yazdıklarını savunmaya cesaret edemediler ve kendilerini ya Kautsky'yi pohpohlamakla (OK'nın Rusça yayınlamaya *söz verdiği* Almanca broşüründe Akselrod), ya da Kautsky'nin muhalefete dahil olduğunu temin ettiği ve şovence açıklamalarını düzenbazca önemsiz diye göstermeye çalıştığı özel mektuplarına işaret etmekle (Spektator) sınırladılar.

Kautsky'nin emperyalizm "anlayışı"nın —bu onu şirin göstermekle eşdeğerdir—, sadece Hilferding'in (Hilferding bizzat Kautsky'yi ve sosyal-şovenlerle "birliği" ne kadar gayretli savunursa savunsun!) "Mali Sermaye"si karşısında değil, aynı zamanda *sosyal-liberal* J. A. Hobson karşısında da bir geri adım olduğunu saptıyoruz. Marksist olma gibi en ufak bir iddiası bulunmayan bu İngiliz iktisatçı, 1902 yılındaki eserinde* emperyalizmi çok daha derin tanımlar ve çelişkilerini çok daha titiz açığa çıkarır. (Kautsky'nin hemen hemen tüm pasifist ve "uzlaşmaya" yönelik bayağılıklarını bulabileceğimiz) bu yazarın, emperyalizmin asalak karakteri gibi özellikle önemli bir sorunda ne yazdığına bakalım:

Hobson'un fikrine göre eski dünya imparatorluklarının gücünü şu iki husus zayıflatmıştır: 1) "iktisadi asalaklık" ve 2) ordunun bağımlı halklardan oluşturulması.

> "Birinci husus, egemen devletin ona dayanarak illerini, sömürgelerini ve bağımlı ülkelerini kendi egemen sınıfını zenginleştirmek için ve kendi alt sınıflarını sükûnet içinde tutabilmek amacıyla satın almak için kullandığı iktisadi asalaklık alışkanlığıdır."

İkinci husus hakkında Hobson şunu yazıyor:

---

* *J. A. Hobson, "Emperyalizm", Londra 1902.*

"Büyük Britanya, Fransa ve başka emperyalist ulusların bu yola adım atışlarındaki kaygısızlık, emperyalizmin körlüğünün" (emperyalistlerin "körlüğü" hakkında bu nağmeler sosyal-liberal Hobson'ın ağzına "Marksist" Kautsky'den daha çok yakışıyor) "en garip semptomları arasındadır. Büyük Britanya hepsinden daha ileriye gitti. Hint imparatorluğumuzu fethetmemizi sağlayan en büyük muharebeleri yerli ordularımız yaptı; Hindistan'da —ve son zamanlarda Mısır'da da— İngiliz komutası altında büyük daimi ordular mevcuttur; güney bölümü hariç Afrika'nın fethiyle bağıntılı neredeyse tüm savaşları bizim için yerliler yürüttü."

Çin'in paylaşılması perspektifi Hobson'u şu iktisadi değerlendirmeyi yapmaya sevketmiştir:

"O zaman Batı Avrupa'nın büyük bölümü, şimdi bu ülkelerin bazı bölümlerinin —Güney İngiltere, Riviera, İtalya'yla İsviçre'nin çoğunlukla *turistlerin geldiği ve zenginlerin oturduğu yerlerinin*— sahip olduğu görünüme ve karaktere sahip olacaktır, yani: Uzak Doğu'dan kazancı ve geliri olan bir avuç zengin aristokrat, bunların yanında biraz daha büyük bir memur ve tüccar grubu ve daha da büyük sayıda hizmetçiler ve taşımacılık ve mamül mal sanayiinde çalışan işçiler. Ancak en önemli sanayi dalları yok olacak ve beslenme için mamül ürünlerle yarı-mamül ürünler haraç olarak Asya'dan ve Afrika'dan akacaktır… Batı devletlerinin daha ileri bir birliğinin, büyük güçlerin Avrupa federasyonunun önümüzde açtığı olanaklar bu türdendir: bu, dünya uygarlığı davasını sadece ilerletmemekle kalmayacak, aynı zamanda korkunç bir Batı asalaklığı tehlikesine yol açacaktır: yüksek sınıfları Asya'dan ve Afrika'dan olağanüstü haraçlar alan ve bu haraçlar yardımıyla, artık tarımsal ve endüstriyel mamul maddelerin üretimiyle değil, kişisel hizmetler veya yeni bir mali aristokrasinin kontrolü altında tali endüstri işleriyle uğraşan büyük bir ehlileştirilmiş hizmetli ve madun grubunu besleyen ileri sanayi uluslarından bir grubun ayrılması. Böyle bir teoriyi ("perspektifi" demek gerekirdi) kayda değer bulmayarak bir el hareketiyle kenara itmeye eğilimli olanlar, kendilerini şimdiden böylesi bir durumun içine girmiş olan, günümüzün Güney İngilteresi'nin o bölgelerinin iktisadi ve sosyal ilişkilerinin yerine koyup düşünsünler. Eğer Çin, benzer sermayedar gruplarının, 'sermaye yatırımcıları' gruplarının iktisadi kontrolü altına, dünyanın şimdiye kadar tanıdığı potansiyel olarak en güçlü rezervuardan kâr sağlayıp, bu kârları Avrupa'da yiyip bitiren onların siyasi ve ticari-sınai hizmetlilerinin

iktisadi kontrolü altına girerse, bu sisteme nasıl olağanüstü bir genişleme olanağı sağlanacağını düşünsünler. Elbette durum çok fazla karmaşıktır, büyük güçlerin oyunu, geleceğin tek bir yöne doğru, şu ya da bu biçimde yorumlanması mümkün olamayacak kadar zor anlaşılırdır. Fakat şu anda Batı Avrupa emperyalizmine egemen olan etkiler bu yönde hareket ediyor ve eğer hiçbir direnişle karşılaşmazlarsa, başka bir yöne doğru sevkedilmezlerse, o zaman böyle bir sona doğru gideceklerdir."

Sosyal-liberal Hobson, bu "direnişi" ***sadece*** devrimci proletaryanın ve ***sadece*** sosyal-devrim biçiminde gösterebileceğini görmüyor. Zaten o da bu yüzden bir sosyal-liberaldir! Ancak o daha 1902'de, gerek "Avrupa Birleşik Devletleri"nin anlamını (Kautskyci Troçki'nin bilgisine sunulur!), gerekse de çeşitli ülkelerin ***ikiyüzlü Kautskycilerinin*** örtbas etmeye çalıştıkları her şeyi: ***oportünistlerin*** (sosyal-şovenlerin) emperyalist burjuvaziyle birlikte ***tam da*** Asya ve Afrika'nın sırtından emperyalist bir Avrupa yaratmaya çalıştıklarını, ***oportünistlerin,*** nesnel olarak, küçük-burjuvazinin ve işçi sınıfının emperyalist ekstra kârlarla ***satın alınan*** ve kapitalizmin ***bekçi köpeği*** ve işçi sınıfının ***mahvedicisi*** haline getirilen belirli katmanlarını temsil ettiklerini mükemmel bir biçimde yorumladı.

Emperyalist burjuvaziyle, şimdi (acaba uzun süre için mi?) işçi hareketi üzerinde zafer kazanmış olan oportünizm arasındaki bu iktisadi, en derin bağlantıya sadece makalelerde değil, Partimizin kararlarında da tekrar tekrar işaret ettik. Buradan başka şeylerin yanısıra sosyal-şovenizmle kopuşun kaçınılmazlığı sonucunu çıkardık. Kautskycilerimiz bu sorunu geçiştirmeyi yeğlediler! Örneğin Martov konferanslarında, OK (10 Nisan 1916 tarihli 4. sayısı) Yurtdışı Sekreterliği'nin "İzvestiyası"nda şöyle ifade edilmiş olan sofizmi kullanıyordu:

"... Eğer düşünsel gelişimleri itibarıyla 'aydınlar'a en yakın olan ve en nitelikli işçi grupları zorunlu olarak ondan oportünizme geçerlerse, devrimci sosyal-demokrasi davasının durumu çok kötü, evet umutsuz olurdu."

Naif "zorunlu olarak" sözcüğünün ve belli küçük bir tahrifatın yardımıyla, işçilerin ***belli*** katmanlarının oportünizme ve emperyalist

burjuvaziye ***geçmiş oldukları olgusu geçiştirilir!*** OK sofistleri ise bu olguyu ***geçiştirmek*** istiyorlar sadece! Kautskyci Hilferding'le birçok başkalarının şimdi gösteriş yaptıkları o "resmi optimizm"le bunu görmezden geliyorlar: objektif koşullar proletaryanın birliği ve devrimci akımın zaferi için güvence sunmaktadır ya! Proletarya sözkonusu olduğunda "optimist"iz ya!

Gerçekte ise tüm bu Kautskyciler, Hilferding, OK'cılar, Martov ve suç ortakları ***oportünizm*** sözkonusu olduğunda ***optimisttirler.*** Meselenin özü budur!

Proletarya kapitalizmin bir çocuğudur, sadece Avrupa kapitalizminin ya da sadece emperyalist kapitalizmin değil, dünya kapitalizminin bir çocuğudur. Dünya çapında —***bu*** açıdan bakıldığında 50 yıl önce ya da 50 yıl sonra olması tali bir sorundur— "proletarya" elbette birlik "olacaktır" ve proletarya içinde devrimci sosyal-demokrasi "kaçınılmaz" olarak zafer kazanacaktır. Sorun bu değil, Kautskyci baylar, sorun şimdi Avrupa'nın emperyalist ülkelerinde ***sizin***, sınıf olarak proletaryaya ***yabancı*** olan, eğer bir ***burjuva işçi hareketi*** olarak kalmayacaksa, işçi sınıfının kendisini ***kurtarması gereken*** burjuva etkinin hizmetkârı, ajanı, tempo tutucusu olan oportünistlere ***uşaklık*** etmenizdir. Oportünistlerle, Legien ve David'le, Plehanov ya da Çenkeli ve Potresov ile vs. "birliği" propaganda etmeniz, objektif olarak, işçilerin emperyalist burjuvazi tarafından işçi hareketi içindeki en iyi ajanlarının yardımıyla ***köleleştirilmesini*** savunmaktır. Devrimci sosyal-demokrasinin dünya çapında zaferi kesinlikle kaçınılmazdır, o geliyor ve gelecek, fakat size ***karşı*** gerçekleşiyor ve gerçekleşecek, o sizin ***üzerinizde*** bir zafer olacak.

1914–1916 arasında tüm dünyada açıkça birbirinden ayrılmış olan modern işçi hareketi içindeki iki eğilim, evet ***iki*** parti, ***Engels ve Marx tarafından İngiltere'de onlarca yıl*** boyunca, yaklaşık olarak 1858'den 1892'ye dek ***eksiksiz izlenmiştir.***

Ne Marx, ne de Engels dünya kapitalizminin ancak 1898–1900

yıllarında başlayan emperyalist çağını yaşamadılar. Fakat XIX. yüzyılın ta ortalarından beri İngiltere'nin bir özelliği, emperyalizmin en az *iki* en önemli özelliğinin orada mevcut olmasıydı: 1) uçsuz bucaksız sömürgeler ve 2) tekel kârları (dünya pazarında tekelci konumu nedeniyle). Her iki bakımdan İngiltere o zaman kapitalist ülkeler arasında bir istisnaydı ve bu istisnai durumu tahlil eden Engels ve Marx, İngiliz işçi hareketi içinde oportünizmin (geçici) zaferiyle bunun *bağlantısına* açık ve kesin olarak dikkat çektiler.

Engels, 7 Ekim 1858 tarihli bir mektupta Marx'a şöyle yazıyordu:

> "İngiliz proletaryası fiilen gittikçe burjuvalaşıyor, öyle ki, tüm ulusların bu en burjuvası, işi burjuvazinin *yanında* burjuva bir aristokrasi ve burjuva bir proletaryaya sahip olmaya kadar vardırmak istiyor görünüyor. Tüm dünyayı sömüren bir ulus için bu bir ölçüde haklıdır."*

Sorge'ye yazdığı 21 Eylül 1872 tarihli bir mektupta Engels, Hales'in Enternasyonal'in Federal Konseyi'nde büyük bir skandal yarattığını ve "İngiliz işçi liderlerinin satılmış olduğu"nu söylediği için Marx'a karşı tekdir oylaması önergesi verdiğini bildiriyor.

Marx 4 Nisan 1874'te Sorge'ye şöyle yazıyor:

> "(İngiltere'deki) kent işçilerine gelince, tüm lider güruhunun parlamentoya girmemiş olması üzücüdür. Bu ayak takımından kurtulmanın en emin yolu budur."

Engels Marx'a yazdığı 11 Ağustos 1881 tarihli bir mektupta "burjuvazi tarafından satın alınmış ya da en azından ondan ücret alan kişilerin kendine önderlik etmesine izin veren o en berbat İngiliz sendikaları"ndan söz ediyor. Engels 12 Eylül 1882 tarihli mektubunda Kautsky'ye şöyle yazıyor:

> "İngiliz işçileri sömürge politikası hakkında ne düşünüyorlar? diye soruyorsunuz bana. Genel olarak politika hakkında düşündüklerinin aynısını düşünüyorlar: burada işçi partisi yok, sadece muhafazakârlar

* *Marx-Engels, Seçme Mektuplar, s. 95. —Alm. Red.*

ve liberal radikaller var, ve işçiler İngiltere'nin dünya pazarındaki ve sömürge tekelinden iştahla sebepleniyorlar."

7 Aralık 1889'da Engels Sorge'ye şöyle yazıyor:

"Burada en iğrenç olan, işçilerin iliğine kadar işlemiş olan burjuva 'respectability'dir (saygınlık)... İçlerinden en iyisi olduğunu düşündüğüm Tom Mann bile, Lord Mayor'la öğle yemeği yiyeceğinden söz etmeyi sever. Fransızlarla karşılaştırıldığında, devrimin neye yaradığı hemen görülür."

19 Nisan 1890 tarihli bir mektupta:

"(İngiltere'de işçi sınıfının) hareketi yüzeyin ***altında*** devam ediyor, gittikçe daha çok katmanları, hem de şimdiye dek durgun olan ***en alt*** (altını çizen Engels) kitleler arasındaki katmanları kapsıyor ve bu kitlenin aniden ***kendi kendini bulacağı***, hareket halindeki o dev kitlenin kendisi olduğunu anlayacağı gün artık uzak değildir."

4 Mart 1891'de:

"Dağılmış Dok İşçileri Birliği'nin başarısızlığı, 'eski' muhafazakâr Trade Union'lar, ***zengin*** ve bu yüzden korkak olanlar ortada kalıyor..."

14 Eylül 1891'de: Trade-union'ların Newcastle Kongresi'nde eski unionistler, sekiz saatlik işgününün karşıtları başarısızlığa uğradı "ve burjuva gazeteleri ***burjuva işçi partisinin*** yenilgisini tamamen... tanıyorlar" (altını çizen Engels).

Engels'in onyıllar boyunca sık sık tekrarladığı bu düşünceleri, alenen, basında da ifade ettiğini, "İngiltere'de Çalışan Sınıfın Durumu"nun 1892 tarihli ikinci baskısına önsözü kanıtlıyor. Burada "işçi sınıfı içinde bir aristokrasi"den, işçilerin "büyük kitlesi"ne karşı "ayrıcalıklı bir azınlık"tan söz eder. İşçi sınıfının sadece "küçük ayrıcalıklı, korunan bir azınlığı", 1848–1868 yıllarında İngiltere'nin ayrıcalıklı konumundan "sürekli avantaj" sağlarken, "büyük kitle en iyi halde durumunda sadece geçici bir iyileşme elde ediyordu"... "Sanayi tekelinin yıkılmasıyla birlikte İngiliz işçi sınıfı bu ayrıcalıklı konumunu yitirecektir..." "Yeni" union'ların, vasıfsız işçi örgütlerinin üyeleri, "paha

biçilmez bir avantaja sahiptir: huyları, daha iyi durumdaki 'eski unionistler'in kafasını karıştıran, miras alınmış, 'saygın' burjuva önyargılardan tamamen özgür, bakir bir zemindir henüz"... İngiltere'deki "sözüm ona işçi temsilcileri", "işçi nitelikleri mazur görülen" kişilerdir, çünkü "bizzat kendileri de onu liberalizm okyanusunda boğmayı pek isterler.. "

Okurların ***bütünlüğü*** içinde inceleyebilmeleri için Marx ve Engels'in ilgili görüşlerini kasten gayet ayrıntılı olarak aktardık. Ve bunları incelemek gerekir, bunları dikkatle düşünmeye değer. Çünkü işçi hareketi içinde emperyalist çağın objektif koşullarının emrettiği taktiğin ***özü*** burada yatmaktadır.

Kautsky burada da "suyu bulandırmaya" ve Marksizmin yerine oportünistlerle sahte bir ittifakı geçirmeye çalıştı. Almanya açısından savaşı İngiltere'nin tekelinin kırılması olarak haklı gösteren (Lensch gibi) açık ve naif sosyal-emperyalistlere karşı polemikte Kautsky, bu açık yalanı, aynı şekilde açık başka bir yalanla ***"düzeltiyor"***. Kinik bir yalanın yerine tatlımsı bir yalanı koyuyor! İngiltere'nin ***sanayi*** tekeli çoktan kırılmıştır, diyor, çoktan yıkılmıştır, yıkmaya artık gerek yoktur ve yıkılamaz.

Bu argümanda yalan olan nedir?

Birincisi, İngiltere'nin ***sömürge*** tekelinin suskunlukla geçiştirilmesidir. Fakat görmüş olduğumuz gibi Engels, daha 1882 yılında, yani 34 yıl önce, tüm açıklığıyla buna işaret etmiştir! İngiltere'nin sanayi tekeli yıkılmış olsa da, sömürge tekeli sadece kalmamış, hatta olağanüstü keskinleşmiştir, çünkü tüm yeryüzü artık paylaşılmıştır! Tatlımsı yalanının yardımıyla Kautsky, "savaş için bir nedenin bulunmadığı" burjuva-pasifist ve oportünist küçük-burjuva düşüncesini içeriye sızdırıyor. Tam tersine, ***kapitalistler*** şimdi savaş nedenine sahip olmakla kalmıyorlar, hatta eğer kapitalizmi korumak istiyorlarsa savaşmak ***zorundadırlar***, çünkü sömürgelerin şiddet yoluyla yeniden paylaşımı olmadan ***yeni*** emperyalist ülkeler, eski ***(ve daha az güçlü)*** emperyalist güçlerin yararlandıkları ayrıcalıkları elde edemezler.

İkincisi: Neden İngiltere'nin tekeli, oportünizmin İngiltere'deki (geçici) zaferini açıklar? Çünkü tekel, ***ekstra kâr***, yani fazla bir kâr, tüm dünyada geçerli, normal kapitalist kârın üzerinde bir kâr sağladığı için. Kapitalistler bu ekstra kârın bir bölümünü (hem de önemli bir bölümünü!) ***kendi*** işçilerini satın almak için, ilgili ulusun işçilerinin geri kalan diğer ülkelere ***karşı*** kendi kapitalistleriyle bir tür ittifakını (Webb ikilisi tarafından anlatılan İngiliz trade-union'larının işverenleriyle ünlü "ittifakları" anımsansın) yaratmak için ***ayırabilirler***. İngiltere'nin sanayi tekeli daha XIX. yüzyılın sonlarına doğru yıkılmıştır. Bu inkâr edilemez. Fakat bu yıkım nasıl gerçekleşti? ***Her*** tekelin yok olması biçiminde mi?

Eğer böyle olsaydı, o zaman Kautsky'nin (oportünizm karşısında) uzlaşmacı "teorisi" belli bir haklılık kazanırdı. Fakat mesele hiç de öyle ***değildir***. Emperyalizm tekelci kapitalizm***dir***. Her kartel, her tröst, her satış karteli, dev büyüklükteki her banka ***tekeldir***. Ekstra kâr yok olmamış, kalmıştır. ***Tüm*** ülkelerin, mali olarak zengin, ayrıcalıklı tek bir ülke tarafından sömürüsü kalmıştır ve güçlenmiştir. Bir avuç zengin ülke —bağımsız ve gerçekten dev büyüklükte, "modern" zenginlikten söz ediliyorsa bunların sayısı sadece dörttür: İngiltere, Fransa, Birleşik Devletler ve Almanya—, bu birkaç ülke muazzam boyutlarda tekeller geliştirmişler, yüzlerce milyonluk, belki de milyarlık ***ekstra*** kâr sağlamakta, diğer ülkelerin milyonlarca ve onmilyonlarca halkının "sırtında boza pişirmekte", özellikle bol, özellikle yağlı, özellikle rahat ganimetin paylaşımı uğruna birbiriyle mücadele etmektedirler.

En derin çelişkilerini Kautsky'nin açığa çıkarmayıp örtbas ettiği emperyalizmin iktisadi ve politik özü bundan ibarettir.

Emperyalist bir "büyük" gücün burjuvazisi, ***iktisaden*** "kendi" işçilerinin üst katmanlarını, yılda birkaç yüz milyon frank ikram ederek satın alabilecek ***durumdadır***, çünkü ***ekstra*** kârı yaklaşık bir milyar civarındadır. Ve bu küçük sadakanın işçi bakanlar, "işçi milletvekilleri" (bu kavramın Engels tarafından yapılmış olan mükemmel tahlili anımsansın), Savaş Sanayii Komitesi'ne katılan işçiler, işçi bürokratları, sı-

kı loncasal sendikalarda örgütlü işçiler, hizmetliler vs. vs. arasında nasıl paylaştırılacağı sorusu, tali bir sorundur.

1848–1868 yıllarında ve kısmen de daha sonra sadece İngiltere bir tekele sahipti; ***bu yüzden*** oportünizm orada onlarca yıl egemenlik kazanabildi; böyle zengin sömürgelere ya da sanayi tekeline sahip başka ülkeler ***yoktu***.

XIX. yüzyılın son üçte biri, yeni, emperyalist çağa geçişti. Tekelden kazanç sağlayanlar sadece bir ülkenin ***değil***, çok az sayıda birkaç büyük gücün mali sermayesidir. (Japonya'yla Rusya'da bugünkü modern mali sermayenin tekeli, sınırsız bir bölge üzerinde askeri erk tekeli, ya da devlet içinde yaşayan yabancı halkların yağmalanması için, Çin'in vs. yağmalanması için özellikle elverişli koşullarla kısmen tamamlanır, kısmen yer değiştirir.) İngiltere'nin tekelinin onlarca yıl ***tartışmasız olabilmesi*** bu farktan kaynaklanır. Modern mali sermayenin tekeli hayli tartışmalıdır; emperyalist savaşlar çağı başlamıştır. Zamanında ***bir*** ülkenin işçi sınıfı satın alınabiliyor, onlarca yıl bozulabiliyordu. Şimdi bu ihtimal dışıdır, hatta belki de imkânsızdır, fakat buna karşılık ***her*** emperyalist "büyük" güç (1848–1868 yıllarında İngiltere'dekinden) ***daha küçük*** "işçi aristokrasisi" katmanlarını satın alabilir ve alıyor da. O zamanlar, Engels'in olağanüstü derin ifadesini kullanmak gerekirse, bir "***burjuva işçi partisi***" yalnızca ***bir*** ülkede ortaya çıkabiliyordu, çünkü yalnızca o bir tekele sahipti, ve uzun süreyle. Şimdi "***burjuva işçi partisi***" ***tüm*** emperyalist ülkeler için ***kaçınılmaz*** ve tipiktir, ancak bu ülkelerin ganimetin paylaşımı uğruna umarsız mücadeleleri gözönüne alındığında, böyle bir partinin bir dizi ülkede uzun süre başarılı olabilmesi ihtimal dışıdır. Çünkü ince bir üst katmanın satın alınmasını ***mümkün kılan*** tröstler, mali oligarşi, pahalılık vs., proletarya ve yarı-proletarya ***kitlesini*** gittikçe daha çok eziyor, boyunduruk altına alıyor, mahvediyor, ıstırap çektiriyor.

Bir yandan burjuvazi ve oportünizm, bir avuç en zengin ve ayrıcalıklı ulusu insanlığın geri kalanının bedeninde "ezeli" asalağa dönüştürme, zencilerin, Hintlilerin vs. sömürüsü "üzerinde yan gelip yatma"

ve onları olağanüstü bir imha tekniğiyle donatılmış modern militarizmin yardımıyla tahakküm altında tutma eğilimini izliyorlar. Öte yandan, her zamankinden daha çok ezilen ve emperyalist savaşların her türlü zorluğuna katlanan ***kitlelerin***, bu boyunduruğu silkip atma, burjuvaziyi devirme eğilimi mevcuttur. Şimdi işçi hareketinin tarihi kaçınılmaz olarak bu iki eğilim arasındaki mücadele içinde gelişecektir. Çünkü birinci eğilim, tesadüfi değil iktisadi "temele sahip" bir eğilimdir. Burjuvazi ***tüm*** ülkelerde sosyal-şovenlerin "burjuva işçi partileri"ni çoktan ortaya çıkarmış, büyütmüş ve kendisi için güvence altına almıştır. Örneğin İtalya'da Bissolati'ninki gibi kesin şekillenmiş bir partiyle, tamamen sosyal-emperyalist bir partiyle, diyelim ki, Potresov, Gvozdev, Bulkin, Çaydze, Skobelev ve şürekâsının sadece yarı şekillenmiş partisi arasındaki fark önemsizdir. Önemli olan iktisaden işçi aristokrasisi katmanının burjuvaziye doğru bölünmesinin artık olgunlaşmış ve gerçekleşmiş olmasıdır ve bu iktisadi olgu, sınıfların birbiriyle ilişkilerindeki bu kayma, özel bir "çaba" sarfedilmeden şu ya da bu türde bir siyasi biçim bulacaktır.

En yeni kapitalizmin politik kurumları —basın, parlamento, dernekler, kongreler vb.—, burada gösterilen iktisadi temel üzerinde, iktisadi ayrıcalıklara ve sadakalara uygun olarak, saygılı, uslu, reformist ve yurtsever hizmetliler ve işçiler için ***politik*** ayrıcalıklar ve sadakalar yaratmıştır. Bakanlıkta veya Savaş Sanayii Komitesi'nde, parlamentoda ve çeşitli komisyonlarda, "hatırı sayılır" legal gazetelerin yazıişlerinde veya daha az hatırı sayılır olmayan ve "burjuva itaatkâr" işçi birliklerinin yönetim kurullarında kazançlı, sakin postçuklar — emperyalist burjuvazi "burjuva işçi partileri"nin temsilcilerini ve yandaşlarını bunlarla kafesler ve ödüllendirir.

Siyasi demokrasinin mekanizması da aynı yönde etki gösterir. Bugün seçimsiz olmaz; kitleler olmadan olmaz, kitleler ise basım sanatı ve parlamentarizm çağında, dallı budaklı, sistematik yürütülen, sağlam inşa edilmiş bir dalkavukluk, yalan, dolandırıcılık sistemi olmadan, moda ve popüler sloganlarla varyete yapılmadan, sağa sola verilen, işçiler burjuvaziyi devirmek için devrimci mücadeleden vazgeç-

tiği taktirde işçiler lehine istendiği kadar reform ve avantaj vaadleri olmadan *yönlendirilemez.* Bu sistemi, "burjuva işçi partisi"nin klasik ülkesinde bu sistemin en ileri ve en becerikli temsilcisine, İngiliz bakanı Lloyd George'a atfen Lloyd Georgeizm diye adlandırmak istiyorum. Birinci sınıf bir burjuva işbitirici ve politik kurnaz tilki, bir işçi kitlesi önünde herhangi bir konuşma, hatta d-d-devrimci konuşmalar bile yapmayı bilen, uysal işçiler için sosyal reformlar biçiminde (sigorta vs.) önemli sadakalar kabul ettirebilecek durumda olan popüler bir hatip olarak Lloyd George burjuvaziye mükemmel hizmet etmekte* ve ona tam da işçiler *arasında* hizmet etmekte, burjuva etkinliği *tam da* proletarya içinde, kitleleri kendine moral olarak tabi kılmanın en gerekli ve en zor olduğu yerde güçlendirmektedir.

Fakat Lloyd George ile Scheidemann, Legien, Henderson ve Hyndmann, Plehanov, Renaudel ve şürekâsı arasında büyük bir fark var mıdır? Bunlardan bazıları, diye yanıt verilecektir bize, Marx'ın devrimci sosyalizmine geri döneceklerdir. Olabilir, fakat sorun siyasi, yani kitlesel ölçeğe vurulduğunda, bu küçük tedrici bir farktır. Şimdiki sosyal-şoven liderlerden bazıları proletaryaya geri dönebilirler. Ama sosyal-şoven ya da (aynı şey olan) oportünist *akım* ne yok olabilir ne de devrimci proletaryaya "geri dönebilir". İşçiler arasında Marksizmin popüler olduğu yerlerde bu politik akım, bu "burjuva işçi partisi" Marx adına and içecektir. Nasıl ki bir ticaret şirketinin herhangi bir etiketi, herhangi bir tabelayı, herhangi bir reklamı kullanması yasaklanamazsa, onların da bunu yapmaları yasaklanamaz. Ezilen sınıflar nezdinde popüler bir devrimci lider öldükten sonra düşmanlarının, ezilen sınıfları aldatmak için onun adını gaspetmeye çalışmaları tarihte hep görülmüştür.

---

* *Kısa süre önce bir İngiliz dergisinde bir Tory'nin, Lloyd George'un siyasi hasımlarından birinin makalesini okudum: "Bir Tory'nin gözüyle Lloyd George". Savaş, bu Lloyd Georg'un burjuvazinin nasıl mükemmel bir kâhyası olduğu konusunda bu hasmın gözlerini açmıştır! Toryler onunla barışmışlardır!*

Siyasi olgu olarak "burjuva işçi partileri"nin *tüm* ileri kapitalist ülkelerde çoktan ortaya çıkmış olduğu, bu partilere —ya da hiç farketmez, gruplara, akımlara vs.— karşı tüm çizgi boyunca kararlı, acımasız bir mücadele olmadan, emperyalizme karşı mücadeleden, aynı şekilde Marksizmden ve sosyalist işçi hareketinden de söz edilemeyeceği olgudur. Rusya'da Çaydze fraksiyonu, "Naşe Dyelo"*, "Golos Truda"** ve yurtdışında OK'cılar, *böyle* bir partinin varyasyonundan başka bir şey değildir. Bu partilerin sosyal devriminden *önce* ortadan kaybolacağını varsaymak için en ufak bir neden yok. Tersine bu devrim ne kadar yaklaşırsa, ne kadar güçlü alevlenirse, seyri içindeki geçişler ve sıçramalar ne kadar ani ve güçlü olursa, işçi hareketi içinde devrimci kitle akımının oportünist küçük-burjuva akımına karşı mücadelesi o kadar büyük rol oynayacaktır. Kautskycilik bağımsız bir akım değildir, çünkü kökü ne kitlelerdedir, ne de burjuvazinin saflarına geçmiş ayrıcalıklı katmanlarda. Fakat Kautskyciliğin tehlikesi, geçmişin ideolojisini kullanarak, proletaryayı "burjuva işçi partisi"yle barıştırmaya, onunla birliği savunmaya ve dolayısıyla otoritesini yükseltmeye çalışmasında yatmaktadır. Kitleler artık açık sosyal-şovenlerle birlikte hareket etmiyor: Lloyd Georg İngiltere'de işçi mitinglerinde ıslıklandı, Hyndman partiden ayrıldı, Renaudel ve Scheidemann, Potresov ve Gvozdev polis tarafından korunuyorlar. En tehlikelisi, sosyal-şovenlerin Kautskyciler tarafından üstü örtülü savunusudur.

"Kitleler"i delil ve şahit göstermek, Kautskyciliğin en yaygın sofizmleri arasındadır: kitlelerden ve kitle örgütlerinden ayrılmak istemiyoruz! Engels'in bu sorunu nasıl koyduğunu anımsayın. İngiliz trade-union'larının "kitle örgütleri" XIX. yüzyılda burjuva işçi partisinin yanındaydı. Marx ve Engels bu yüzden onlarla asla uzlaşmadılar, bilakis onları teşhir ettiler. Birincisi, trade-union örgütlerinin doğrudan ***proletaryanın*** sadece bir ***azınlığını*** kapsadığını unutmadılar. İngiltere'de o zamanlar, şimdi Almanya'da olduğu gibi, proletaryanın en fazla beşte biri örgütlüydü. Ciddi ciddi, kapitalizm altında proleterlerin çoğunluğunu örgütte toplayabileceğini düşünmek abestir. İkincisi —ve esas

---

* *"Davamız". —**Alm. Red.***

** *"Emeğin Sesi". —**Alm. Red.***

mesele budur— örgütün üye sayısından çok, politikasının reel, objektif önemi sözkonusudur: bu politika kitleleri mi temsil etmekte, kitlelere, yani kitlelerin kapitalizmden kurtuluşuna mı hizmet etmektedir, yoksa azınlığın çıkarlarını, onun kapitalizmle uzlaşmasını mı temsil etmektedir. Tam da bu son nokta XIX. yüzyılda İngiltere için, şimdi de Almanya vs. için geçerlidir.

Engels *eski* trade-union'ların "burjuva işçi partisi"nden, ayrıcalıklı azınlıkta "*en alt* kitle"yi, gerçek çoğunluğu ayırır ve "burjuva saygıdeğerlik" hastalığına *yakalanmamış* olan ona [bu çoğunluğa —ÇN] yönelir. Marksist taktiğin özü budur!

Proletaryanın hangi bölümünün sosyal-şovenleri ve oportünistleri izlediğini ve izleyeceğini tam olarak hesaplayamayız, hiç kimse hesaplayamaz. Bunu ancak mücadele gösterecektir, buna ancak sosyal devrim nihai kararı verecektir. Fakat "anavatan savunucuları"nın emperyalist savaşta sadece bir azınlığı *temsil ettiğini* kesinkes biliyoruz. Ve bu yüzden, eğer sosyalist kalmak istiyorsak, *daha aşağıya* ve *derine*, gerçek kitlelere inmek görevimizdir: oportünizme karşı mücadelenin tüm önemi ve bu mücadelenin tüm içeriği burada yatmaktadır. Oportünistlerle sosyal-şovenlerin gerçekte kitlelerin çıkarlarına ihanet ettiğini ve sattığını, işçilerin bir azınlığının geçici ayrıcalıklarını savunduğunu, burjuva düşünceleri ve etkileri yaydığını, gerçekte burjuvazinin müttefikleri ve ajanları olduğunu teşhir edersek, o zaman kitlelere aynı zamanda kendi gerçek siyasi çıkarlarını anlamayı ve emperyalist savaşların ve emperyalist ateşkeslerin uzun ve ıstıraplı tüm dönemeçleri boyunca sosyalizm ve devrim için mücadele etmeyi öğretiriz.

Kitlelere oportünizmle kopuşun kaçınılmazlığını ve zorunluluğunu kavratmak, oportünizme karşı acımasız mücadeleyle devrim için eğitmek, ulusal-liberal işçi politikasının tüm iğrençliklerini örtbas etmek için değil açığa çıkarmak için savaşın deneyimlerinden yararlanmak — dünya işçi hareketi içinde tek Marksist çizgi budur.

Bundan sonraki makalede, Kautskyciliğe karşıt bu çizginin başlıca özelliklerini özetlemeye çalışacağız

1916

ISBN 975 - 7349 - 05 - 4 (Tk. No)
ISBN 975 - 7349 - 61 - 5 (11. Cilt)



inter
yayınları